المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الخامسة

الديانة الروحية

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة دار الكلمة
LOGOS

محاضرات فلسفة الدين
الحلقة الخامسة
"الديانة الروحية"

فريدريك هيجل
ترجمة وتقديم وتعليق
مجاهد عبد المنعم مجاهد



محاضرات فلسفة الدين
الحلقة الخامسة
"الديانة الروحية"



القاهرة - مصر
4 شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / 4914276
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع : 19288 / 2002
ISBN :977- 6010 - 66 - 0
Published in 2003

الفهرس

القسم الثاني
ديانة الفردية الروحية

تعد ديانة الطبيعة هي الأصعب في التمكن من الاستحواز عليها، وذلك لأنها تقع أبعد ما يكون عن تفكيرنا العادي، وهي أكبر شكل فج وغير كامل للديانة والعنصر الطبيعي له تنوع في الأشكال داخل ذاته حتى أنه في شكل الطابع الطبيعي والمباشرة فإن المحتوى المطلق الكلي يتحطم.

(١)
الانتقال إلى مجال الفردية الروحية

إن الأعلى هو أيضاً الأعمق، وفيه تتجمع اللحظات المنفصلة معاً في الاصطباغ التالي للوحدة الذاتية، والحاجة إلى الترابط التي تميز المباشرية يجري إلغاؤها، واللحظات المنفصلة ترتد إلى الوحدة الذاتية. ولهذا السبب من الضروري أن ما له صفة الطابع الطبيعي يجب أن يُحلّي كثرة الأشكال الخارجية والتي تعرض نفسها على أنها مختلفة واستثنائية بالتبادل، على أنها أشكال مستقلة وفردية للوجود.

والخاصية العامة هي الذاتية الحرة التي أشبعت دافعها، أشبعت رغبتها الباطنية. إنها ذاتية حرة تلك التي توصلت إلى التسيد على المتناهي بصفة عامة، على العناصر الطبيعية والمتناهية للوعي، سواء كانت هذه العناصر مادية أو روحية، حتى أن الذات أي (الروح) كذات روحية تُعْرفَ الآن في علاقتها بالطبيعي والمتناهي بينما العناصر المتناهية هي من جانب تابعة (للروح) فحسب ومن جانب آخر هي كساء (الروح) وهي حاضرة على نحو عيني في (الروح) زيادة على ذلك لما كان الطبيعي والمتناهي كممثل خارجي (للروح) فإنه يفيد فحسب تبجل وتمجيد (للروح). و(الروح) في هذه الحرية، في هذه القوة، في هذا التصالح مع نفسها، توجد فحسب جدارتها (كروح)، توجد حرة وغير مشتبكة فيما هو طبيعي، إن ما هو خارجي، ما هو متناه يتميز عن هذه العناصر المتناهية - الطبيعية والروحية، يتميز عما ينتمي إلى نطاق الوعي المتغير التجريبي وكذلك عما هو وجود خارجي.

على هذا النحو تكون الخاصية الأساسية العامة المميزة لهذه المهمة. ولما كانت (الروح) حرة، والمتناهي ليس إلا لحظة مثالية فيها، فإنها تنطرح على أنها عينية بالفطرة، وطالما ننظر إلى (الروح) وحرية (الروح) على أنهما عينيان فإن ما لدينا هو (الروح) العقلانية، إن المحتوى يشكل عقلانية (الروح).

هذه التحددية التي أشرنا ونظرنا إليها من وجهة نظر محتواها هي في

مظهرها الشكلي هذا أي أن الطبيعي، المتناهي، هما بكل بساطة شاهدان على (الروح)، هما بكل بساطة تابعان لتجليها. وهنا لدينا الدين الذي في داخله تكون (الروح) العقلانية هي المحتوى.

والخطوة التالية المتقدمة هي لهذا هي أن الشكل الحر للذاتية، الوعي (بما هو إلهي) يتأتى أن نراه في شكل غير مختلط ومستقل، في طابع الذاتية الحرة، إلى المدى الذي يمكن أن يكون عليه في الشكل الأول للروحية التي أصبحت حرة.

ولما كان هذا الشكل الأخير - مهما يكن الأمر - يُعْرف بشكل مطلق لذاته أو بقول آخر أن (ما هو إلهي) يتحدد بمقتضاه هو كذاتية، يمثل تطهراً من مما هو طبيعي، والذي سبقت الإشارة إليه في المناقشة السابقة. إن الذات هي ذات صِرْف، إنها مبدأ السالبية اللامتناهية، ولما كانت بالنسبة لحتواها كلية فإنها لا تترك شيئاً يوجد مستقلاً بجانبها يكون خُلْواً من (الروح) أو يكون مجرد شئ طبيعي، وبطريقة مماثلة لا يوجد شئ هو مجرد جوهري خال ماهوياً من الشكل. إن الذاتية هي (الشكل) اللامتناهي، وعلى هذا لا تعود تترك (للشكل) الذي ليس حراً، أي للطابع الطبيعي أي وجود مستقل بجانبها، إلا أن تقوم بالفعل بتفريغ وتطهير الجوهرية غير المحددة. والتحدد الأساسي هو أن (الله) يصبح معروفاً على أنه يحدد بحرية (نفسه) داخل (نفسه)، ولا يزال الأمر على نحو صوري - وهذا حق - ولكنه يكون من قبل حراً داخل (نفسه). إننا قادرون على أن ندرك هذا البزوغ للذاتية الحرة في الأديان وفي الشعوب التي تنتمي إليها هذه الأديان، وذلك أساساً بملاحظة ما إذا كانت بين هذه الشعوب أن القوانين كلية، قوانين الحرية والعدل والأخلاقيات تشكل التحديدات الأساسية ولها السيادة. و(الله) وقد جرى تصوره على أنه ذات إنما يجري تصوره على أنه يحدد نفسه تلقائياً، أي أن تحديداته الذاتية بذاته (هو) هي قوانين الحرية، إنها تحديدات التحدد الذاتي، وهي من نوع أن محتواها ينتمي وحسب إلى شكل التحدد الذاتي الحر، وترتبط بهذا على نحو ضروري واقعة أن الحرية تشكل محتوى القوانين. وعندما ندرك هذا فإن عنصر الطابع الطبيعي أو

المباشرية يتراجع إلى الوراء، والغايات الكلية الفطرية تظهر ذاتها. وهي الغايات التي هي كلية على نحو فطري، رغم أنها من الناحية الخارجية قد تكون غير مهمة تماماً، أو في المدى الذي يهم لم تصبح بعد كلته، على نحو ما أن الإنسان الذي يتصرف من الدوافع الأخلاقية فلا يؤدي أعماله داخل مجال ضيق تماماً، طالما أن محتواه العام يسمح بهذا ومع هذا يكون أخلاقياً من الناحية الماهوية.

إن شمس (الروح) الأسطع تجعل النور الطبيعي شاحباً إزاءها. وهكذا نحن ننتقل إلى خارج دائرة (ديانة الطبيعة). ونحن نتأتى إلى الآلهة [1] التي هي من الناحية الماهوية مؤسسة الدول والزواج، مؤسسة الحياة السلمية، منتجة الفن الذي يصدر فحسب معها، وهي الآلهة الي تهيمن على المعجزات والدول، والتي تصدر وتحمي القانون والأخلاقيات والشعوب التي وصلت إلى تلك المرحلة في تطور الوعي الذاتي حيث يجري إدراك الذاتية على أنها الاصطباغ المثالي لما هو طبيعي، قد تخطت بالتالي أي مجال الاصطباغ المثالي، إلى مملكة النفس، وقد تأتَّت إلى نطاق ينتمي إلى مملكة (الروح). لقد نزعت هذه الشعوب عن أعينهم عصابة الإدراك الحسي، وهربت من الحيرة المضللة الخالية من الفكر، وقد تمسكت بالفكر، تمسكت (بالمجال العقلي)، وقد أسست وضمنت لنفسها الأرض الصلبة بما هو باطني. لقد وضعت أسس الْحَرَم الذي من طبيعته الخالصة أن يكون راسخاً وثابتاً.

والتقدم الذي تم إلى هذه النقطة جاء على النحو التالي: لقد انطلقنا من الرغبات الطبيعية كما تتبدى في ديانة السحر، من سلطة وقوة هذه الرغبات على الطبيعة، وقد نلنا هذا ببساطة بالإرادة الفردية التي لم تتحدد بالفكر. والمرحلة الثانية شغلها التحدد النظري لاستقلال الموضوعية، حيث بالتالي كل اللحظات انطلقت حرة وتحررت ووصلت إلى حالة الاستقلال. وفي

(١) نظراً لأن هيجل استعمل هنا كلمة gods جمعاً فإننا ترجمناها بالآلهة ونظراً لأن الله واحد أحد وليس مجموعة من الآلهة وإنصافاً أن هيجل لم يكتبها مكبرة (المترجم).

المرحلة الثالثة وجد العنصر النظري أو المحدد ذاتياً الذي يرد إلى نفسه هذه اللحظات التي انطلقت حتى أن العنصر العملي يصبح نظرياً، التحدد الذاتي (الخير)، وأخيراً اندماج الجوهرية والذاتية.

وإذا نحن تساءلنا الآن: كيف تحددت فكرة (الله) إلى هذا المدى؟ من هو (الله)؟ ماذا علمنا عنه؟ فإن الإجابة هي على النحو التالي ..

استناداً إلى الشكل التجريدي (للفحوى) الميتافيزيقية فإننا نكون قد بدأنا على النحو التالي: إن (الإله) [٢] هو وحده (اللامتناهي) و(المتناهي)، واهتمامنا الأوحد هو أن نكتشف كيف أن التجزئية والتحددية أي المتناهي قد تجسَّم مع اللامتناهي. فما هي النتيجة التي توصلنا إليها بالنسبة لهذه النقطة التي انتهينا إليها؟ إن (الله) هو اللامتناهي بصفة عامة، ما هو في هوية مع ذاته، ما هو قوة جوهرية.

وعندما ننطلق بقولنا هذا، فإن هذا لا يتضمن أن المتناهي قد طُرح على إنه محتوى فيه، وحتى نبدأ فإننا نقول إنه هو الوجود المباشر المحض للوعي الذاتي اللامتناهي. ومن موافقة أن (الله) هو وحسب لا متناه، قوة جوهرية، فإنه يترتب على هذا، ومتضمن بشكل متآزر فيه أن (القوة) الجوهرية وحدها هي حقيقة الأشياء المتناهية، وأن حقيقتها تكمن وحسب في أنها تقدر إلى الوحدة الجوهرية. فإذا بدأنا فإننا نقول إن (الله) هو هكذا (القوة) المشار إليها، وهذا تعريف - وهو تعريف تجريدي تماماً - غير كامل بالمرة. والطرْح الثاني هو أن (الله) هو القوة الجوهرية فيه (هو)، إنه وجود لذاته محض، منفصل عن تكشّف المتناهي. وهذه هي الجوهرية المنعكسة في ذاتها، وهذا هو التصور الماهوي (لله). وبهذه الفكرة عن

---

(٢) استعمل هيجل كلمة God بحروف كبيرة لكن لما كان الله ليس له كفواً أحد وليس فيه متناه فقد ترجمنا الكلمة على أنها إله وليس الله (المترجم)

الجوهرية التي تعيش في ذاتها وتميز نفسها عن المتناهي نصل إلى أرض أعلى، ولكن هنا نجد أن تحديد العلاقة الحقة للمتناهي مع (القوة) الجوهرية حيث أن هذه (القوة) الجوهرية تتأتى هي نفسها أن تكون اللامتناهي لم يوجد بعد. وهذه الجوهرية الموجودة ضمنياً هي وفق البراهما (الجوهر الأعلى للكون)، والمتناهي الموجود باستقلال تمثله آلهة عديدة. والطرح الثالث هو أن المتناهي ينطرح على أنه ماهوية جوهرية، حتى أن مجاله مماثل في المدى مع مجال الجوهرية، وهو شكل كلي خالص، مثل الجوهرية في ذاتها. وهذا هو (الإله) [٣] وقد جرى تصوره على أنه (الخير).

والذاتية الروحية، التصور الذي وصلنا إليه الآن، هو القوة الحرة المطلقة للتحدد الذاتي، حتى أن هذا ليس شيئاً آخر غير (الفحوى) وليس هناك محتوى سوى (الفحوى)، وفي هذا التحدد الذاتي لا يوجد شئ يجاوز حقيقة أن يحتوي ذاته. وهذا التحدد الذاتي، هذا المحتوى، هو بالتالي الكلي، اللامتناهي، (القوة) ذاتها. وهذه (القوة) الكلية والتي تظهر نفسها فعالة في شكل التحدد الذاتي يمكن أن نسميها (الحكمة) وإلى المدى الذي نتناول فيه الذاتية الروحية علينا أن نتناول التحدد الذاتي، علينا أن نتناول غاية، وهذه كلية شأن (القوة)، ولهذا هي غايات حكيمة والتحدد استناداً لغاية متضمن على نحو مباشر في تصور الذاتية الحرة. والعمل الذي يتمشى مع غاية هو التحدد الذاتي الباطني، أي إنه التحددية عن طريق الحرية، عن طريق الذات، وذلك لأنه لا يوجد شئ في الداخل بل مجرد الذات نفسها.

هذه التحددية الذاتية تستبقي ذاتها في وجود خارجي، والوجود الطبيعي لا تعود له قيمة في المباشرية، إنه ينتمي إلى (القوة)، إنه وسيط مؤقت لها، وليست له قيمة في ذاته. وإلى المدى الذي يتخذ فيه شكلاً خارجياً، - وهو يجب أن يخارج ذاته، والذاتية يجب أن تعطي ذاتها واقعاً - فإنه هو بكل بساطة التحددية الذاتية الحرة التي تستبقي ذاتها في تحقق ذاتها، في وجود

(٣) يعاود هيجل تأرجحه بين الله والإله في التعبير ولهذا سندرج الله في الترجمة عندما تكون هناك ديانة سماوية فحسب (المترجم).

خارجي، في مجال طبيعي. وفي حالة العمل و الذي يتفق مع غاية، لا يتأتى منه شئ ما لم يكن هناك من قبل. إن الوجود المباشر - من جهة أخرى - هو جنون قوة، وكما هو الحادث فإنه شكل وحسب، هو الحالة الوحيدة التي تمثل فيها الغاية فيه، و الغاية هي العنصر الباطني.

ونحن نجد أنفسنا هنا بالتالي في مجال (الغاية)، و العمل الذي يتطابق مع غاية هو العمل الحكيم، نظراً لأن الحكمة قائمة في التصرف وفق الغايات التي تكون حسنة بشكل كلي، وما من محتوى آخر ماثل بالفعل فيها، لأنه الذاتية الحرية التي تحددها:

و التصور العام هنا هو تلك الذاتية، تلك القوة التي تعمل بمقتضى الغايات و التي تكون فعالة في الواقع. و الذاتية - ونحن نتحدث بصفة عامة - تقوم في أنها فعالة، و الغاية يجب أن تكون غاية حكيمة، يجب أن تكون في تطابق مع ما يحددها، مع (القوة) غير المحدودة.

(١) وما يجب أن ننظر فيه أولاً هنا هو، علاقة الذات (بالطبيعة)، بالأشياء الطبيعية، وخاصة بما أسميناه في السابق (الجوهرية)، (القوة) التي ليس لها إلا وجود بالإمكانية. وهذه القوة تظل شيئاً باطنياً، لكن الذاتية هي (القوة) التي لها وجود فعلي مستقل، وهي مختلفة عن (القوة) التي لها وجود بالإمكانية ومختلفة عن واقعها، ألا وهو (الطبيعة). وهذه (القوة) التي لها وجود بالإمكانية، (الطبيعة) هي الآن تنحّط إلى حالة شئ بلا حول ولا قوة، شئ يستند نسبياً إلى (قوة) عمياء، أو إذا طرحنا الأمر على نحو أدق تحديداً إنها قوة تصبح وسيلة. إن الأشياء الطبيعية مستمدة من وجودها المستقل الخاص. وعلى هذا هي في (القوة) الذاتية مفصولة عن الجوهرية، متميزة عنها، ولا يُنظر إليها إلا على أنها سالبية وحسب. ووحدة (القوة) الذاتية موجودة خارجها، متميزة عنها. إن الأشياء الطبيعية ليست سوى وسيلة أو أحوال ليس لها من قيمة تتجاوز الإفادة في التجلي، إنها مادة التجلي، وهي خاضعة لما يظهر ذاته فيها، وهي قد لا تعود تظهر نفسها مباشرة، ولكن يجب أن تكشف عن شئ أعلى منها ألا وهو الذاتية الحرة.

(٢) ولكن ما هي التحددية الأكثر تحديداً المرتبطة بفكرة الحكمة؟ يمكننا أن نبدأ فنقول إنها غير محددة بمقدار الارتباط بغاية. إننا لا نعرف بعد مما تتكون، ما هي غايات هذه (القوة)، ولا نجاوز العبارة غير المحددة، حكمة (الله). إن (الله) حكيم، ولكن ما هي طرقه (هو)، ما هي غاياته (هو)؟ لكي نكون قادرين أن نقول ما هي فإن الغايات يجب أن تكون موجودة من قبل أمامنا في كل تحددها وتجديدها أي في تطورها على أنها تمايز من اللحظات. ومن ثم ليس لدينا هنا سوى التحددية بمقتضى الغايات بصفة عامة.

(٣) ولما كان (الله) فوق كل الأشياء الواقعية، فإننا لا نستطيع ونحن نتدبر فيه (هو) أن نتوقف عند هذه اللاتحددية في الحكمة. إن الغايات يجب أن تتحدد. و(الله) كذات يجلي نفسه (هو)، ويفعل، وهذا يعني أنه هو يتبدى في الوجود الخارجي، في الواقع [٤]. وفي مرحلة سابقة فإن وحدة اللاتناهي والتناهي اعتبرت على أنها بكل بساطة مباشرة، ومن ثم كانت أول وخير الأشياء المتناهية الشمس، الجبل، النهر، الخ، والواقع من النوع المباشر. وهنا أيضاً من الضروري أن يكون (الله) في شأن [٥] محدد، أي أن غايته (هو) تتحدد وتستقر.

وبالنسبة لحقيقة الغاية هناك نقطتان تسترعيان الانتباه. النقطة الأولى واردة في السؤال: ما هو المجال الذي يمكن أن توجد فيه هذه الغاية؟ إن الغاية وهي شئ باطني هو مجرد ذاتية، هي فحسب الفكر أو الفكرة. وعلى أي حال فإن (الله) (كقوة) ذاتية ليس مجرد إرادة، مجرد قصد الخ. بل هو بالأحرى العلة المباشرة. وهذا المجال الخاص بتحقق الوجود الفعلي للغاية هو الوعي الذاتي أو الروح المتناهي. والغاية تتحدد بصفة عامة، وهنا لدينا تحدديات هي مجرد تجريدية ولم تتطور بعد. والروح المتناهية

---

(٤) في القرآن أن الخلق كله شواهد على قدرته ولما كان الله ليس له كفواً أحد فإنه مباين لكل خلقه مختلف عنه (المترجم)

(٥) استخدم هيجل كلمة تعني (موضع) لكن العبارة بعدها تنفي المطابقة. ولهذا ترجمناها (شأن) والقرآن يشير إلى أن الله كل يوم هو في شأن (المترجم).

هي بالتالي المجال الذي فيه تظهر الغاية الإلهية ذاتها. ولما كنا الآن فقط نصل إلا إلى فكرة تحدد الحكمة بصفة عامة، فليس لدينا أي محتوى، ليس لدينا أي شئ محدد حيث يمكننا أن نعبر عما هو حكيم. إن الغاية هي بالإمكان، لم تتحدد بعد في فحوى (الله)، ومن ثم علينا أن نتخذ خطوة ثابتة وأبعد، وتُظهر أن العامة يجب أن تصبح واقعية، يجب أن تتحقق. لهذا يجب أن يكون هناك تحديد فيها، لكن التحديد لم يتطور بعد. والتحديد كتحديد، أي التطور، لم يتخذ له بعد شكلاً واقعياً داخل (الماهية الإلهية)، ولهذا فإن التحديد متناه، خارجي، غاية عَرَضية أو جزئية. وإلى المدى الذي توجد فيه فإنها توجد في شكل غير محدد في الفحوى الإلهية، ولكن إذا ما جرى تحديدها فإنها غاية عرضية ومحدودة تماماً، أو بقول آخر، إن ما يشكل الغاية هو شئ خارج الفكرة الإلهية، هي غاية يمكن تبينها وليست الغاية الإلهية في كل تكاملها في ذاتها ولذاتها أي أنها ليست غاية تتطور من داخل طبيعتها الباطنية، وهي تعبر في أشكالها الجزئية عن تحدد الفحوى الإلهية.

وفي دراسة (ديانة الطبيعة) رأينا فيها أن الخيرية كليةٌ كلّية القوة، ولكن ونحن نتحدث بشكل عام فإن الأمر لم يتجاوز التعبير عن فكرة الهوية المباشرة الجوهرية مع (الماهية الإلهية)، وكل شئ بالتالي هو خير وحافل بالنور. وهنا، في تحدد الذاتية، في تحدد القوة التي لها وجود مستقل، نجد أن الغاية متميزة عن الفحوى، والشكل المحدد المُعطى للغاية هو بالضبط لهذا السبب مجرد أمر عَرَضي، لأن الاختلاف لم يرتد بعد إلى الفحوى الإلهية، إنه لم يُعَدُّ بَعْد مكافئاً لها. لهذا فإننا هنا ليست سوى الغايات - في إطار محتوياتها - المتناهية، ولم تصبح بعد مكافئة للتعبير عن الفحوى الإلهية. وإن الوعي الذاتي المتناهي هو هكذا - إذا ما شرعنا في القول - النطاق الذي تتحقق فيه الغايات. هذه هي الخاصية الأساسية لوجهة النظر التي لدينا هنا.

(ب)

التصور الميتافيزيقي أو فحوى هذا المجال

إن الفكر - التحدد التجريدي الخالص هو الذي يشكل الأساس هنا. ونحن نقوم بعملية تجريد حتى الآن من الفكرة أو العرض الذهني، وكذلك من ضرورة تحقق (الفحوى)، وهي ضروة لا تمت بالضبط إلى الفكرة، بل هي بالأحرى ضرورة تجعلها (الفحوى) نفسها ضرورية. هنا لدينا الفحوى الميتافيزيقية في علاقتها بالشكل الذي تتخذه (أدلة وجود الله). والخاصية المميزة للفحوى الميتافيزيقية باعتبارها متعارضة مع ما سبق تحوله - تكمن في هذا: بالنسبة للفحوى الميتافيزيقية فإننا نبدأ من وحدة (اللامتناهي) والمتناهي. إن (اللامتناهي) هو السالبية المطلقة، إنه (القوة) غير المتطورة، والفكرة القائمة في المجال الأول (وماهيتها) قد تحددت ببساطة على أنها (اللامتناهي). وفي ذلك المجال فإن الفحوى، - بقدر اهتمامنا - هي بدون شك فحوى وحدة المتناهي و(اللامتناهي)، ولكن بالرجوع إلى هذه المرحلة نفسها فإن (الماهية) قد تحددت ببساطة على أنها (اللامتناهي). واللامتناهي يشكل الأساس، والمتناهي هو مجرد إضافة لها، ولهذا السبب عينه فإن التحديد يفترض مظهراً طبيعياً، وبالتالي هو (ديانة الطبيعة) لأن الكل يقتضي الوجود الطبيعي لكي يظهر نفسه في شكل فعْلي محدد. و(ديانة الطبيعة) قد برهنت من قبل أيضاً على عدم سداد ما هو خارجي مباشر للتعبير عما هي باطني. وفي تصور (ما لا حد له) تتجاوز الهوية المباشرة لما هو طبيعي وما هو (مطلق) وكذلك تتجاوز ذلك (الوجود) المباشر و(الماهية) لكن الشكل الخارجي عندما يمتد إلى الذرات (التي لا حد لها) - على نحو ما هي عليه - فإن (الوجود) الطبيعي يتلاشى، ويبدأ في الوجود لذاته على أنه (الكلي). إن (اللاتناهي) ليس تحديداً باطنياً بعد مهما يكن الأمر، ولكي يمكن التعبير عنه، فإننا لا نزال نستخدم الأشكال الطبيعية التي هي خارجية وغير سديدة. وفي تناسب (للطبيعي) وهو ينطرح على أنه السالبية الموجودة في (ما لا حد له) فإنه يكون أيضاً إيجابياً من منظور وجوده المتناهي، باعتباره مقابلاً (للامتناهي). أو بقول

آخر فإن (ما لا حد له) والذي هو في تناسب حيث أن كل شئ يختفي فيه هو في تناسب مماثل أيضاً عاجز، هو نقيض القوة والعجز. وفي مقابل هذا لدينا الآن (الماهية) نفسها وقد تحددت على أنها وحدة (اللامتناهي) والمتناهي، على أنها (القوة) الحقة، على أنها اللاتناهي الذي هو عيني في ذاته أي على أنه وحدة المتناهي و(اللامتناهي).

وعلى هذا، فإن هذا هو ما لدينا في تحديد الحكمة التي هي (القوة) التي تحدد ذاتها داخل ذاتها، وهذا التحدد هو المظهر المتناهي، ومن ثم فإن (الإلهي) يُعرف على أنه ما هو عيني في ذاته، شكل لا متناهٍ فطري. وهذا الشكل هو مظهر المتناهي كإمكانية، ولكنه مطروح هنا تحت مظهر (اللامتناهي). وفي الاصطباغ المثالي العيني (للماهية) فإن التناقض المشار إليه على أنه موجود في (ما لا حد له) يُطاح به، نظراً لأن (الماهية) هي تجلي ذاتها لذاتها، وليست وجوداً تجريدياً لذاتها. والماهية وهي تنطرح على أنها (القوة) فإنها السالبية المطلقة التي تباين ذاتها، ولكن على نحو تجريدي به الإطاحة بالفروق ولا تكون سوى شبيهة بالفروق. إن القوي هو ما له نفس، له (الفكرة العادية) (للآخر) وحيث (الآخر) هو في مباشريته وحدها. ومهما تكن (الأفكار) فيما عليه (الآخرون) فحسب، فإنها تشكل قوتهم. و(الماهية) (ليست "ماهية" جزئية أو "ماهية" أعلى) - أي (الكون) على أنه (القوة) المطلقة وهي قانعة في ذاتها وهي (كلية)، نظراً لأن كل التحديدات الأخرى يجري استيعابها واندماجها فيها. ولكي تكون، فإنّها لا تستند إلى أشياء طبيعية، بل لها طابع محدد خاص بها داخل ذاتها، وهي كلية مظهرها أو الشبيه بمظهرها.

وهكذا لما كان تحديد الفكر الخالص ينتمي إلى تحديد أو تشخيص (الماهية) ذاتها فإنه يترتب على هذا أن المزيد من التقدم في التشخيص ليس مرتبطاً بالحالة الطبيعية أو مظهر الأشياء، بل يتخذ مكانه داخل (الماهية) ذاتها. وعلى هذا إذا كان علينا أن نجد ثلاثة مراحل هنا، إذن فإنها تشكل تقدماً داخل الفحوى الميتافيزيقية نفسها. إنها لحظات في (الماهية)، أشكال مختلفة من الفحوى للوعي الذاتي الديني الذي يشغل هذه النقطة من النظر.

وفي مرحلة سابقة كان التقدم وحسب في الشكل الخارجي، وهنا التقدم داخل الفحوى ذاتها. والآن، فإن (الماهية الإلهية) هي (الماهية) العقلية، (الماهية) لذاتها، والفروق هي تأمل ذاتها في ذاتها.

ومن هنا تكون لدينا ثلاثة تصورات: التصور الأول هو (الوحدة)، والتصور الثاني هو (الضرورة) والتصور الثالث هو (المطابقة) مع (غاية) رغم أنها المطابقة التي هي متناهية خارجية.

إن لدينا (أ) وحدة، (قوة) مطلقة، سالبية، مطروحة على أنها تأمل في ذاتها، على أنها توجد على نحو مطلق لذاتها، أو كذاتية مطلقة، حتى أنه هنا - في هذا الشكل الجزئي للوجود الماهوي، فإن عنصر الحس يجري إفناؤه بشكل مباشر. إن (القوة) هي التي تكون واقعية، تكون لذاتها، وفيها لا شئ يمت إلى الإحساس، فالإحساس هو المتناهي الذي لم يجد التقاطه بعد، ليس مستوعباً بعد في (اللامتناهي). وعلى أي حال، فإن الأمر هنا هو في سيرورة الاستيعاب. وهذه الذاتية، التي هي واقعية، والتي توجد لذاتها، هي بالتالي (الواحد).

ونحن لدينا (ب) الضرورة. إن الواحد هو هذه (القوة) المطلقة، وكل شئ مطروح فيها على أنه مجرد شئ سالبي. وهذا يشكل تصور أو فحوى (الواحد). ولكننا عندما نعبر عن هذا على هذا النحو لا يكون التطور قد طرح بعد. إن (الواحد) ليس إلا شكل البساطة، ومن ثم تتأتى حينئذ الضرورة لتكون سيرورة الوحدة ذاتها. إنها الوحدة كحركة باطنية، ولا تعود (الواحد)، (المجموع الواحد)، بل الوحدة. والتطور الذي يشكل (الفحوى) هو الوحدة، الضرورة المطلقة.

ولدينا (ج) (التطابقية) مع (غاية). في الضرورة المطلقة تنطرح أو تتكشف الحركة التي يكون فيها (الواحد) هو على نحو ضمني وحسب. إنها السيرورة، وهي سيرورة الأشياء العرضية، فإن الإشياء العرضية هي التي تنطرح ويجري نفيها أو سلبها. وعلى أي حال في الضرورة فإن ما ينطرح هو فقط التحول، تَأَتِّي الأشياء وانقضاؤها. ولكن الآن يجب

أن ينطرح أكثر إن هذه الأشياء توجد وتظهر على أنها متميزة عن هذه الوحدة الخاصة بها، متميزة عن سيرورة الضرورة التي تنتمي إليها. إنها يجب أن تبدو في كل الأحداث على أنها مؤقتة الوجود، وفي الوقت نفسه تكون منتمية إلى القوة التي لا تخرج منها. إنها هكذا الوسيلة بصفة عامة، والوحدة تقوم في هذا، إنها تتمسك بذاتها داخل هذه السيرورة التي تنتمي إليها، وتنتج نفسها في هذه الوسيلة. هذه هي وحدة الضرورة ذاتها، ولكن جرى التفكير فيها على أنها مختلفة عما يحرّك ذاتها، وفيها تستبقي بذاتها، حتى لا يكون لها عنصر (الوجود) إلا كشئ سالبي. إن (الوحدة) هي - هكذا - (الغاية) بصفة عامة.

هذه النقاط الثلاث تقوم في العلاقة التالية كل منها بالنقطتين الأخريين: فلما كانت (الماهية) سالبية مطلقة، فإنها هوية خالصة مع ذاتها، مع (الواحد)، وهي في الوقت نفسه سالبية الوحدة، التي - مهما يكن الأمر - هي في علاقة مع الوحدة، واستناداً إلى هذا التفسير لكليهما يظهر نفسه على أنه الضرورة. وفي المقام الثالث فإن (الواحد) يرتد إلى ذاته من عزلة اختلافه، وهنا وحدة - مهما يكن الأمر - والتي - باعتبارها هذا الاستيعاب (للشكل) في ذاتها - لها محتوى متناهٍ، وبهذه الطريقة، بالتطور إلى اختلاف (الشكل) ككلية يعطينا تصور التطابقية مع غاية، تطابقية هي - مهما يكن الأمر - متناهية.

وعندما يقال توجد في هذا الفحاوي أو التصورات الميتافيزيقية الثلاث للديانات الثلاث فلا يجب أن نفترض أن كل واحد من هذه التصورات ينتمي لديانة واحدة وحسب. بل الأمر بالعكس، فكل من هذه التحديدات أو التشخيصات الثلاثة ينتمي للثلاثة كلها. فحيث (الواحد) هو (الماهية)، توجد أيضاً الضرورة وإن كانت ضمنية فحسب، وليس في كيفها المحدد، وكذلك أيضاً إذا كان (الواحد) يحدد (نفسه هو) طبقاً للغايات، إذن فإنه (هو) يكون حكيماً. والضرورة هي أيضاً (الواحد)، والتطابقية مع غاية حاضرة هنا أيضاً وكل ما هنالك أنها قائمة خارج الضرورة. وإذا كانت التطابقية مع غاية هي الخاصية الأساسية فإنه يكون لدينا مع هذا حضور

(القوة) لتحقيق الغايات، والغاية نفسها هي (القَدَر). ونقطة الاختلاف هي بكل بساطة بالنسبة لأي من هذه التحديدات للموضوع يعد هو (الماهية) وما إذا كانت هذه (الماهية) هي (الواحد) أو (الضرورة) أو (القوة) مع غاياتها. إن نقطة الاختلاف هي ببساطة بالنسبة لأي منها تجري التحددات الأساسية (للماهية) لكل ديانة.

وما لدينا الآن للنظر فيه على نحو أكثر تحديداً هو الشكل الذي تظهر فيه هذه التحديدات وهي مقترنة بأدلة وجود (الله).

(أ) تصور الواحد

هنا لا يحق لنا أن نتناول القضية: (الله) هو الواحد فحسب، وذلك أنه متضمن في هذه الكلمات أن (الواحد) ليس إلا محمولاً أو صفة (لله)، إن لدينا الموضوع هو (الله)، ولدينا محمول خارجه يمكن له (هو) أن تكون له محاميل أو صفات أخرى بالإضافة إلى هذا المحمول أو هذه الصفة. (الله) (واحد) وحسب وهذه قضية لا يصعب أن نبرهن عليها. إن (الوجود) ينتقل إلى (الماهية) وهذه وهي تتأمل في ذاتها هي ما سُميّ كثيراً (الشئ)، أو (المفرد). وعندما نقول إن (الله) هو (الواحد)، فإننا نقصد شيئاً مختلفاً عما عبرنا عنه في السابق في الكلمات: (الوجود المطلق) هو (الواحد). وقد عبّر بارميندس عن هذا على النحو التالي: (الوجود) وحده موجود أو أن (الواحد) وحدة موجود فحسب. وهذا (الواحد) - مهما يكن الأمر - هو (اللامتناهي) المجرد فحسب، وليس (اللامتناهي) المنعكس في ذاته، وهكذا فإنه بالأحرى (ما لا يتحدد) [٦]، لأنه (اللامتناهي) فقط بالمقارنة مع الوجود الفعلي في أشكاله المتكشفة اللانهائية وإن وجوده معتمد بالضرورة على هذه العلاقة. إن (القوة) يجري تصورها أولاً على أنها (الواحد) الموجود في الواحد هو (الكلي) المطروح باعتباره (القوة). إن (الواحد) التجريدي هو جانب واحد وينطرح مقابله تكشف ماهية العالم.

(٦) فلنتنبه بدقة إلى أن الهدف الأقصى عند هيجل لمفهوم الله عنده أن الله ليس موضع مقارنة فليس له كفواً أحد، وإذا حدثت مقارنة مع الأشياء فإن هذه المحاولة فاشلة لأنها تقرنه بالجزئيات والمتناهيات فيبدو وكأنه محتاج إليها (المترجم)

ولكن من الجانب الآخر فإن (الواحد) العيني هو (التفردية)، هو (الكلية) ما هو تأمل في ذاته، والجانب الآخر لذاته يضم كل الوجود في ذاته حتى أنه يعود إلى وحدته الخاصة.

والتأمل - بالتالي - يتصور وحدة (الله) على أنها صفة مميزة، ويسعى إلى إظهار هذا. وعلى أي حال فإن هذا لا يمدنا بالشكل الذي فيه يمكن أن نعبر فيه عن دليل على وجود (الله). إن (الواحد) يتميز عن البنية، والمسألة ببساطة هي عرض خاصية (الوجود) باعتباره (الواحد). إن التأمل يضفي نوراً على هذه الفكرة لأن (الواحد) هو مجرد التأمل في نفسه.

وعلى هذا فإن هذه الخاصية أو هذا التحدد على أن (الله) ليس إلا (واحداً) بمرجعية - إذا ما شرعنا في القول - وحسب إلى (الكثرة) والتي يكون نقيضاً لها، وأيضاً إلى المدى مع (شكل) آخر، سوف نتناوله على أنه (الشكل) الثاني الذي ينتمي لهذه المرحلة. ودحض التحدد الذي يتأتى فيما بعد هو مطروح هنا مسبقاً. وهذا الشكل الثاني في ذاته وفي تحدد فحواه هو أكثر عينية بدون شك، ولكن (كوجود) محدد ومتحدد في ذاته ولذاته عندما يبدو (كضرورة) ليس إلا شيئاً (يجب) أن يكون، ليس إلا مثالاً، ولما كان وحسب ما ينبغي أن يوجد فإنه التعددية، إنه لم يصبح بعد التأمل المطلق في ذاته، وإنه في حاجة إلى خاصية الوجود (الواحد). ومما لا شكّ فيه فإن خاصية (الواحد) هي أيضاً حتى الآن أحادية الجانب، نظراً لأنها وحسب الشكل التجريدي في حالة واقعية، لذاته، وليس الشكل المتطور في هيئة المحتوى.

إن تطور الضرورة لخاصية (الواحد) هذا، الارتفاع إلى هذه (الذات) الواحدة على أنها (الواحد) يجري على هذا النحو: إن الوجود باعتباره (الواحد) يجري تصوره على أنه محمول أو صفة، بل بينما (الله) مفتراض هذه الذات. والعلاقة التي تنتمي (للكثرة) يمكن أن تُعد على هذا النحو في مرجعيتها كل شئ بالآخر، وحينئذ يجري التفكير فيها على أنها تدخل في علاقة كل شئ بالآخر، ومن هنا تتصارع مع بعضها. وعلى أي حال فإن هذا الصراع هو ظهور التناقض نفسه بطريقة مباشرة، لأن الآلهة المختلفة

عليها أن تحافظ على نفسها بمقتضى طبيعتها أو صفتها الخاصة، وهنا يبرز للنور تناهيها. فطالما أن (الإله) مفترض فيه مسبقاً على أنه (الكلي) أو (الماهية)، فإن ذلك التناهي الوارد في التعددية غير ملائم للتعبير عما هو محتوى في ذلك الافتراض المسبق.

وفي حالة الأشياء المتناهية فإننا معتادون على أن نفكر في أن الجوهر يمكنه أن يكون في صراع دون أن تفقد الأشياء استقلالها. ويمكن أن نتبين حينئذ أن عناصرها المصطنعة وحدها هي التي تنبعث لتنخرط في الصراع، بينما تستبقي أنفسها الحقيقية في الخلفية في الوراء. وبناءً على هذا ينطرح تباين بين الطبيعة الباطنية للذات وعلاقاته، بين الجوهر الذي يعد هكذا بالنسبة للأشياء الأخرى والجوهر باعتباره سالبياً بدون تحامل مع نشاطه المفترض. وهذا التباين لم يُبَرْهَن عليه بعد. وما عليه الكثرة إلى المدى الذي يهم المحتوى والقوة هي وحسب في تناقض مع شئ آخر، إن(وجود) الكثرة وهي تتأمل في ذاتها هو ببساطة شئ خاو من المحتوى. فإذا كانت الكثرة - هكذا إلى المدى أيضاً الذي يهم الشكل - مستقلة، فإنها مع هذا متناهية إلى المدى الذي يهم المحتوى، وهذا يخضع للسيرورة نفسها للجدل والتي بها يتولد (الوجود) المتناهي. وفي وجه الافتراض المسبق (للقوة) المطلقة، الافتراض المسبق للسالبية الكلية لكل ما له (وجود)، فإن تعددية مثل هذه الأشياء المتناهية الصور بالتالي تختفي على نحو مباشر. ووارد بشكل مباشر في الافتراض المسبق (الكلّي) أن الشكل والمحتوى لا يمكن أن ينفصلا حتى أنه لا يمكن إلحاق صفة لشئ تكون مفتقدة لشئ آخر. وهكذا فإن الآلهة من خلال صفاتها يلغي كل منها الآلهة الأخرى [٧].

وعلى أي حال فإن التعددية في هذه الحالة تؤخذ أيضاً، في الاختلاف المحض الذي لا يتصل بذاته. وهكذا نتكلم عن تعددية العالم التي لا تتصارع

---

(٧) هنا نتذكر الآية الكريمة: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون" (المؤمنون/ ٩١) ونتذكر أيضاً الآية الكريمة: " لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون"(الأنبياء/ ٢٢). (المترجم)

والتي لا تتناقض بعضها مع البعض الآخر. والفكر العادي يتمسك بهذه الفكرة تمسكاً شديداً بالأخذ. بأنّ حقيقة مثل هذا الافتراض لا يمكن مخالفته فما من تناقض قائم فيه. وعلى أي حال فهو افتراض في الواقع من جانب أشكال (التأمل) السيئة العادية أن تقول إنه من الممكن تكوين فكرة عن أي شئ. ومن الممكن على نحو مؤكد أن يشكل المرء لنفسه فكرة عن كل شئ، وأن يتصور هذا على أنه ممكن، ولكن هذا لا يعني شيئاً على الإطلاق. فإذا ما جرى التساؤل أين يكمن الاختلاف، وإذا كان الجواب إن الشئ الواحد قوي قوة الشئ الآخر، وأنه ما من شئ له صفات ليست في الشئ الآخر أيضاً إذن فإن الاختلاف هو عبارة جوفاء. إن الاختلاف يجب بالضرورة أن يتقدم مباشرة إلى أن يصبح اختلافاً محدداً أو متحدداً، وفي تلك الحالة - في إطار تأملنا - هناك فقدان في شئ هو فريد في الشئ الآخر، ولكن هذا ليس إلا بقدر ما يهم الأمر (فقط). وهكذا نجد أن المجرد ونحن نتأمل فيه ليس كاملاً كمال النبات، ومع هذا لا يوجد أي نقص في الحجر في حد ذاته، إنه لا يشعر ولا يعرف أي شئ عن نقصه [٨]. وهكذا فإن الاختلاف الذي نتحدث عنه ليس إلا فكرة في عقلنا، في تأملنا.

لهذا، بهذه الطريقة فإن (التأمل) يعقل الأمور، وإن عقلانيته صحيحة، ولكن الأمر سواء فإنه بالمثل غير دقيق. إن (الكلّي)، (الماهية) يجري افتراضها في شكل (قوة) والتساؤل ينشأ إذا كانت صفة (الواحد) ملتصقة بها. إن تحديد (الواحد) هو مع هذا من قبل في تناغم مع الافتراض، ذلك أن (القوة) المطلقة محتواه على نحو مباشر في تحديد الفردية، في تحديد الواحدية أو (الواحد). والدليل هكذا صحيح تماماً لكنه من نافلة القول، وما فاتنا هو أن (القوة) المطلقة ذاتها محتواه من قبل في التعريف أو التحديد (للواحد). إن البرهنة على صفات (الله) ليست في الحقيقة شغل (الفحوى)، كما أن (الله) بهذه الطريقة لا يُعْرف فلسفياً [٩].

(٨) إن كل ما في الوجود يسبح لله، ومن ثم فإن الحجر يعرف تناهيه وأنه من خلق الله الذي يسبح له (المترجم).

(٩) حسم القرآن الكريم صفات الله بأنها هي أسماء الله الحسنى (المترجم).

ولكن كأمر واقع، فإن المعنى الحقيقي لهذه الفحوى ليس وارداً في قضية إن (الله) واحد، بل في عبارة إن (الواحد) هو الله، حتى أن (الواحد) يستوعب معنى هذه (الماهية الإلهية) وأنها ليست محمولاً أو صفة (١٠). كما أنها ليست خاصية ضمن خصائص أخرى، بل بالعكس، إنها خاصية تعبر بالكامل عن (الماهية) بمعنى (القوة) المطلقة كذاتية، وهي تنعكس في ذاتها. و(الله) هو بالضبط هذه الحركة للذات من ذاته إرتداداً إلى ذاته، تحدد ذاته على أنه (الواحد) حتى أن الموضوع والمحمول هما شئ واحد، إنهما هذه الحركة داخل كل منهما حتى أنه لا يتبقى شئ يتأتّى بينهما. إن الفحوى لا يجري تبينها لكي يتم التعبير عنها في كل توسط بحيث تبدو الفحوى على أنها دليل على وجود (الله)، نظراً لأنها (اللاتناهي)، السالبية المطلقة التي تبدأ منها لكي تصل إلى تحديد (الواحد). إن (الواحد) هو وحسب التحديد الملحق بالفحوى والذي يعبر عن الفكرة الذاهبة إلى أنها الذاتية المتأملة في ذاتها. وإذا جاز لنا القول فإن الحركة تنطبق وحسب داخل (الوجود) القدير (للامتناهي) ولهذا ليس في شكل توسط علينا أن نتناول هذه الحركة هنا. ومن المؤكد أنه يمكننا أن نقول أن هناك تقدماً من (اللامتناهي) إلى الذاتية المتحددة في ذاتها، لكن البداية هي (اللامتناهي)، وهذا (اللامتناهي) - زيادة على ذلك - باعتباره السالبية المطلقة هو (الذات) المتأملة في ذاتها وفيها كل ما يتكشّف يجري استبعاده واستيعابه. فإذا راعينا في النظر في التوسط بشكل أدق فيمكن أن ينشئ فكرة واحدة وتتصور (الفحوى) في ذاتها ولذاتها على أنها (الفكر) ومن هذا ننطلق إلى (الآخر)، إلى (الوجود). ولكن هنا لا نستطيع أن ننطلق من (الفحوى) فالبداية بهذا الشكل تعطي دليلاً مختلفاً على وجود (الله)، وهو دليل ينتمي إلى الدين (المسيحي) ولكن ليس للدين موضع النظر. إن (الواحد) لم يجر

(١٠) كان هيجل قد ذكر في مفتتح محاضراته عن فلسفة الدين إن الموضوع الوحيد للفلسفة هو الله، ويترتب على هذا أن التفلسف في صميمه فعل ديني. والقرآن الكريم الذي هو في اللوح المحفوظ منذ الأزل يقول (قل هو الله أحد). وهيجل بعون إلهي إلهامي يقترب من هذه الحقيقة. فبدل أن تكون القضية المنطقية هي: الله كذات فإنه لكي يتجنب أن يكون محمول القضية يدل على ثنائية جعل هيجل الذات الإلهية هي عين المحمول عندما يقول إن (الواحد) هو الله إيماناً منه بواحدانية الله (المترجم).

التفكير فيه بعد على أنه (الفحوى) كما لا يجري التفكير فيه على أنه (فحوى) بالنسبة لنا، إن ما يوجد حقاً، أي ما يُطْرح عينياً في ذاته، على نحو ما نجده في الدين (المسيحي) ليس ماثلاً هنا بعْد.

ولما كان (المطلق) يتحدد - هكذا - على أنه (الواحد) وعلى (القوة) فإن الوعي الذاتي ليس إلا شبيهاً (بالمطلق). إنه من المؤكد أنه شئ يُجَلّى له (المطلق) ذاته، ويقوم إزاءه في علاقة إيجابية، وذلك أن تأمل (القوة) في ذاتها تعطي مباشرة نفوراً، وهذا هو الوعي الذاتي، ومن هنا تكون الشخصية. إن الوعي الذاتي يبدأ هنا على أن له قيمة معينة، لكنه لا يزال تحديداً تجريدياً، حتى إن الوعي الذاتي في شكله العيني يعرف ذاته على أنه مجرد شبيه بالوجود. إنه في ارتباط، ليس له أي مجال ممتد في ذاته، ليس له موضع فيه يتصرف، والقلب والعقل يخِفّان فيه، والشعور الذي له ليس إلا في شعور (بالسيد أي الربّ)، إنه لا يجد وجوده ويجد سعادته إلا داخل هذا الحّيز الضيق. وكما الحال هنا حتى لو تأتى عنصر الاختلاف إلى النور، فإنه لا يزال وطيداً، إنه لا ينقطع حقاً، ولا ينطلق حراً. والوعي الذاتي يركز نفسه وحسب في هذه النقطة الواحدة، ورغم أنه يعرف ذاته على أنه موجود على نحو ماهوي - لأنه لم يُقْتَل كما هو الحادث في البراهما أو (الجوهر الأعلى للكون) - وهو في الوقت نفسه العنصر غير الماهوي في (الماهية).

(ب) والضرورة هي شئ مطروح ذاتياً على أنها توسط، وعلى هذا فهي توسط للوعي الذاتي. والضرورة هي حركة، هيَ سيرورة باطنية، تتضمن أن العنصر العَرَضي في الأشياء وفي العالم يتصف قطعاً بإنه عرضي، ومن ثم يرفع نفسه إلى مصاف الضرورة ويختفي فيها. وعندما يحدث في أي ديانة أن (الماهية) المطلقة يجري تصورها أو معرفتها أو تنقلب (كضرورة) إذن فإن هذه السيرورة تكون حاضرة. وقد يبدو الأمر كما لو أننا قد رأينا هذا التحول من قبل في تقدم المتناهي إلى (اللامتناهي) في حقيقة أن حقيقة المتناهي كانت (اللامتناهي) كانت استيعاب المتناهي في ذاته داخل (اللامتناهي)، وبالطريقة عينها فإن العرضي أيضاً يعود إلى الضرورة.

وسواء نظرنا في تحّدد تقدم المتناهي إلى (اللامتناهي) أو تقدم العرضي إلى (الضرورة) فإن الفرق - في إطار التقدم لا يبدو على الإطلاق أنه فرق ماهوي. وكأمر واقع فالشيئان لهما التحدد الأساسي نفسه حتى أنه من وجهة نظر واحدة يكون هذا صحيحاً، ولكن إذا نظرنا للمسألة من وجهة نظر أخرى فإن الفرق أو التمايز أكثر عينية عن الشكل السابق للسيرورة. أي إذا بدأنا من المتناهي إذن فإن الأمر يكون على هذا النحو، لكن البداية الأولى أن لها قيمة حقيقية، وأنها توجد على أنها (الوجود) أو بقول آخر نأخذها في شكل موضوعي إيجابي. وغايتها في الحقيقة متضمنة فيها، لكنها في الوقت نفسه لا تزال تملك (الوجود) المباشر. إن "العرضي" يوحي من قبل بشئ أكثر عينية، لأن ما هو عرضي يمكن أن يوجد أو لا يوجد. إن (الواقعي) عرضي، فهو بالمثل يمكن أن يكون ممكناً، (الوجود) الذي له قيمة (اللاوجود). وهكذا ينطرح في العرضي سلب ذاته، وعلى هذا هو تحول من (الوجود) إلى (العدم). وهو مثل المتناهي سلبي بالقطرة، ولكن لما كان أيضاً (لا وجود) كذلك فإنه التحول من (اللاوجود) إلى الوجود وخاصية أو تحدد العرضي هو - هكذا - أكثر غنى وأكثر عينية عن المتناهي. إن حقيقة العرضي هي الضرورة، وهذا هو الوجود المتحدد الذي انبعث بالتوسط مع ذاته من خلال (لا وجوده). إن الواقع هو شكل محدد من وجود هذا النوع حيث تنغلق السيرورة داخل ذاتها، وعن طريق تأذتها تتأتى إلى التناغم مع ذاتها.

وعلى أي حال علينا فيما يتعلق (بالضرورة) أن نطرح الفروق التالية:

(١) إن الضرورة الخارجية هي بالمعنى الفريد الخاص ضرورة عَرَضية. فعندما يتوقف المعلول على العلل تكون هناك ضرورة، وعندما تكون هناك مجموعة الظروف أو أخرى تكون هناك نتيجة أو أخرى يجب أن تترتب. والظروف وحدها التي تحدد هذا مباشرة، ومن وجهة النظر هذه فإنه لما كان (الوجود) المباشر له قيمة الإمكانية وحسب: فإن الظروف على هذا النحو يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون، ومن ثم فإن

الضرورة تكون نسبية، وهي مرتبطة بالظروف التي تشكل البداية، والتي هي بالتالي مباشرة وعرضية. وهذه هي ضرورة خارجية ليست لها قيمة أعلى مما تملكه من خلال العرضية. ومن الممكن إظهار الضرورة الخارجية على نحو يبين أن هذا الشئ أو غيره ضروري، لكن الظروف دائماً تظل عرضية، هي يمكن أن توجد، لكنها يمكن أيضاً ألا توجد. إن قرميدا يمكن أن يقع من السقف ويقتل إنساناً، لكن سقوط القرميد، هو ممّا يمكن أن يقع أو لا يقع، إنه أمر عرضي. وفي هذه الضرورة العرضية فإن النتيجة وحدها هي الضرورية، والظروف عرضية. وهذان الشيئان، العلل الشارطة المحددة والنتائج هي - لهذا السبب - مختلفة العلل تتحدد على نحو عرضي، والنتيجة هي بالضرورة، وهذا هو الاختلاف عندما ننظر إليه على نحو تجريدي، لكن يوجد أيضاً اختلاف عيني. إن شيئاً ما ينجم مختلف تماماً عما هو مطروح، ولما كانت الأشكال مختلفة، فكذلك محتوى الجانبين مختلف. إن القرميد يسقط عرضاً، والشخص الذي يُقْتل، الذات العينية الجزئية، وموته وفعل السقوط هي كلية متنافرة ومتغايرة، لها محتوى مختلف تماماً، وشئ يظهر كنتيجة وهو مختلف تماماً عما قد طُرح. وعندما يُنظر إلى الحياة وفق ظروف الضرورة الخارجية نتيجة التربة والحرارة والنور والهواء والرطوبة الخ. نتيجة هذه الظروف، فإن المتضمن هو أن المسألة يُنظر إليها من وجهة نظر الضرورة الخارجية. وهذه الضرورة الخارجية يجب تمييزها بحرص عن الضرورة الباطنية الحقيقية.

(٢) إن الضرورة الباطنية تقوم في هذا: إن كل شئ من طبيعته العلة والمناسبة والحال والظروف مفترضة من قبل وهي متمايزة تماماً والنتيجة تنتمي إلى (الواحد). إن الضرورة تطرح العنصرين في وحدة معاً. وكل ما يحدث في هذه الضرورة يحدث على نحو أنه ما من شئ ينجم من ظرف مفترض من قبل، مختلف عن هذه الأمور، بل بالأحرى إن السيرورة هي من نوع أنه مهما يكن الأمر مفترضاً من قبل يبدو أيضاً في النتيجة، يتفق مع ذاته، ويجد نفسه، أو لنطرح الأمر على نحو آخر، إن لحظتي الوجود المباشر وكونها طُرحت إنما تُطرح كلحظة واحدة. وفي الضرورة

الخارجية فإن العرضية هي جوهرية أو هي وجود مباشر. إن ما يوجد، لا يوجد على أنه شئ مطروح، فالظروف لا تمت إلى الوحدة، إنها مباشرة، والنتيجة هي وحسب شئ مطروح، ليست (وجوداً). إن المعلول هو ما يُطرح، والعلة هي التي لا تشتق من غيرها. وفي الضرورة الحقيقية كلها تشكل وحدة، إن الظروف توجد، لكنها لا (توجد) فحسب، إنها (تُطرح) أيضاً عن طريق الوحدة، - وكأمر واقع - كشئ عرضي، بل هي هذا في ذاتها، وفي أنها تلغي نفسها فإن سلب (وجودها) هو وحدة الضرورة، حتى أن (وجودها) هو وجود منفي حتماً. والنتيجة - على هذا - لا تنجم فحسب، أو هي شئ مطروح وحسب، ولكن الأمر بسبب ما يحدث فإن النتيجة يتأتى لها أن يكون لها (وجود). إن الضرورة هي - هكذا - طرح الظروف، وهي نفسها تنطرح من خلال الوحدة، والنتيجة أيضاً هي شئ مطروح، وهي هكذا في الحقيقة من خلال التأمل، من خلال السيرورة، من خلال تأمل الوحدة في ذاتها، وهذه الوحدة - لهذا - (وجود) النتيجة. وهكذا نجد أن ما يحدث داخل الضرورة يتناغم ببساطة مع ذاته. إن النتيجة تطرح نفسها في الخارج، إنها تُشَتِّت ذاتها في الظروف التي تبدو كما لو كانت عرضية، إن وحدة ذاتها تطرح ظروفها كما لو كانت بريئة من أي علاقة بها - كما لو كانت - إن جاز لنا القول - أحجاراً عادية تبدو بطريقة مباشرة، ولا تثير أي شك بأن تكون أي شئ آخر. وفي المرحلة الثانية تنطرح، وهي لا تنتمي لنفسها، بل لشئ (آخر)، نتيجتها. إنها تتحطم داخل ذاتها، وتجلي طبيعتها وهي مطروحة هو إلغاؤها الذاتي، انتاج (آخر)، النتيجة، ألا وهو ذلك الذي يبدو - مهما يكن الأمر - على أنه (آخر) كمعارض وحسب لوجودها في شكل متناثر. وعلى أي حال فإن المحتوى واحد، والنتيجة هي ما هو كانت تحتويه ضمنياً وكل ما هنالك أن الحالة والوضع لظهورها قد تغيرَّا. والنتيجة هي جِّماع ما هو محتوى في الظروف، وتجلي هذا في شكل محدد. و(الحياة) هكذا هي التي تطرح ظروفها ووسائل بواعثها، ودوافعها رغم أنها في ذلك الشكل لا تبدو كما لو كانت (الحياة) لأن العنصر الباطني، ما هو مطوي يظهر أولاً في النتيجة. والضرورة هي هكذا (السيرورة) التي تتضمن أن النتيجة والظروف البديئة مختلفة بالنسبة لشكلها فحسب.

فإذا نظرنا الآن في هذا الشكل وكيف تأتى الضرورة أن تحصل على شكل محدد من (دليل) على وجود (الله) فإننا نرى أن المحتوى هو (الفحوى) الحقيقية. إن الضرورة هي حقيقة العالم العرضي. والتطور التفصيلي الأكثر لهذه الفكرة يمت إلى (المنطق). إن فحوى (الله) هي الضرورة المطلقة، وهذه نقطة ضرورية وماهوية وفي الحقيقة هي ليست الأعلى أو النقطة الحقة حقاً، بل هي حقيقة منها ينطلق الأعلى والتي هي شرط الفحوى الأعلى التي تفترضها من قبل. إن فحوى الضرورة المطلقة لا يتفق حتى الآن مع (الفكرة العادية) التي يجب أن تكون لدينا عن (الله)، والتي - مع هذا - يجب افتراضها في شكل فكرة تصويرية أو عامة. والفحوى الأعلى أو الالتقاط الأكبر هو التقاط ذاتها، أو مهمة ذاتها. وهنا قصور في (دليل) وجود (الله). فطالما أن شكل (البرهان) مرجعيته للضرورة المطلقة نجد أنه (البرهان الكوني) المعروف تماماً الذي يجري التعبير عنه ببساطة على هذا النحو. الأشياء العرضية تقتضي وجود (علة) ضرورية مطلقة، لكن الأشياء الجزئية توجد، (أنا) و(العالم) على هذا النحو، لهذا هناك (علة) ضرورية مطلقة.

وعنصر القصور في هذا (الدليل) يمكن رؤيته بسهولة. والمقدمة الكبرى[١١] تأتي على النحو التالي: الأشياء (العرضية) تفترض (علة) ضرورية مطلقة، وإذا ما أخذنا هذه القضية بمعنى عام فإنها صحيحة تماماً، وتعبر عن العلاقة بين ما هو عرضي وما هو ضروري، ولكي يمكن تجنب أشكال النقد المغرضة التي يمكن أن تُطرح لا يتطلب المرء أن يقول إنها تفترض (علة) ضرورية مطلقة لأن هذا يعبر عن علاقة بين الأشياء المتناهية، ولكن يمكننا أن نقول إنها تفترض الضرورة المطلقة على نحو يجعلنا نتصور هذا على أنه (الذات). وعلى هذا فإن القضية تحتوي على نحو أبعد تناقضاً بالمرجعية إلى الضرورة الخارجية. إن الأشياء العرضية لها علل، وهي ضرورية فيها يمكنها أن توجد في هذا الشكل

(١١) تعبير هيجل هو القضية الكبرى لكنه يقصد القياس. وفي القياس تكون هناك مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة (المترجم).

وعلى هذا يمكن أن تكون هي عرضية وحسب، ومن ثم نرتد من العلة إلى الأشياء العرضية في تقدم لا ينتهي. والقضية توقف هذا الأسلوب الخاص بالاستدلال، وهي مبررة على نحو كامل بفعلها هذا. وما هو ضروري على نحو عرضي وحسب لن يكون ضرورياً على الإطلاق، والضرورة الحقيقية هي ضد ما هو وارد في هذه القضية. إن العلاقة بصورة عامة جرى التعبير عنها بصواب أيضاً، فالأشياء العرضية تفترض الضرورة المطلقة، لكن حالة العلاقة غير كاملة، والرابطة تتحدد كشئ مفترض أو مطلوب. وهذه علاقة تنتمي إلى التأمل غير المنضبط، وهي تتضمن أن الأشياء العرضية توضع في جانب والضرورة في الجانب الآخر، وهكذا بينما يحدث انتقال من جانب إلى الجانب الآخر فإن كلا الجانبين متعارضان بشدة. وبفضل ثبات (الوجود) في هذا الشكل، فإن الأشياء العرضية تصبح هي شروط (وجود) الضرورة. ويجري التعبير عن هذا بمزيد من الوضوح في المقدمة الصغرى[١٢]. هناك أشياء عرضية، (وبالتالي) هناك (علة) ضرورية مطلقة. ولما كانت الرابطة تتركب على نحو أن شكلاً واحداً (للوجود) هو شرط الشكل الآخر، فيبدو أن الأمر يتضمن في هذا أن الأشياء العرضية تشترط الضرورة المطلقة، الواحد يشترط الآخر، ومن ثم يبدو بالضرورة أنه شئ وجوده مفترض على أنه معتمد على الأشياء العرضية أو مشروط بها. إن الضرورة المطلقة بهذه الطريقة توضع في موضع التبعية حتى أن الأشياء العرضية تظل خارجها.

والرابطة الحقة هي على النحو التالي: إن الأشياء العرضية توجد، لكن (وجودها) ليست له من قيمة إلا مجرد الإمكانية، إنها توجد وتنقضي، وهي بكل بساطة تنطرح ببساطة، إنّها أو إنّ لها وجوداً مفترضاً من خلال سيرورة الوحدة. واللحظة الأولى قائمة في أنها تصبح منطرحة مع مثيل للوجود المباشر، ولحظتها الثانية قائمة في أنه يطرح عليها السلب، قائمة في أنه لهذا يجري تصورها ماهوياً كمظهر. وهي في (السيرورة)

(١٢) ذكر هيجل في تعبيره: القضية الكبرى لكنه لما كان يطرح قياساً والقياس يضم ثلاث قضايا فقد فضلنا الترجمة كما هو المعتاد في العربية: المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة (المترجم).

هي لحظات ماهوية، ولهذا يمكن أن يقال إنها الشرط الماهوي للضرورة المطلقة. وفي العالم المتناهي فإن ما هو حق هو أننا ننطلق من شكل مباشر، (للوجود)، ولكن في العالم الحق فإن الضرورة الخارجية هي ببساطة المظهر الذي أشرنا إليه، وما هو مباشر هو مجرد شئ مطروح، معتمد على شئ آخر. وهذا هو ما يشكل النقص في الوسائط الخاصة بهذا النوع الذي ينطلق للأدلة على وجود (الله). إن المحتوى الحقيقي الحق قائم في هذا: إن (المطلق) يجب أن يتأتى فيُعْرَف على أنه ضرورة مطلقة.

(٣) وأخيراً فإن الضرورة المطلقة بالفعل هي وتحتوي في ذاتها (الحرية)، وذلك أنها قائمة في هذا فحسب. إنها تجمّع مع ذاتها، إنها تدخل في تناغم مع ذاتها، إنها على نحو مطلق لذاتها، ليست معتمدة على آخر، وفعلها حر، فعلها هو ببساطة حدث الالتقاء أو التطابق مع ذاتها، وسيرورتها قائمة ببساطة في أن تجد ذاتها، ولكن هذا هو مجرد الحرية. إن الضرورة - ضمنياً - حرة، وعن طريق الوهم فحسب يأتي التمايز بينها وما ينجم عنها. ونحن نرى هذا في حالة العقاب. إن العقاب يحيق بالشخص كشر، كقوة، على أنه ممارسة القوة التي هي أجنبية عنه، والتي لا يجد فيها نفسه. إن العقاب يتبدى كضرورة خارجية، على أنه شئ خارجي يحط عليه، وأنه شئ مختلف عما قد فعل قد نجم منه، إن العقاب يتلو فعله، لكنه شئ مختلف عنه وغير ما قد أراده لنفسه. وعلى أي حال إن الإنسان يتأتى له أن يدرك العقاب على أنه عادي، وحينئذ فإن العاقبة أو قانون فعله هو الخاص بالإرادة الذي يرتبط بفعله ذاته. وعلى أي حال فإن الضرورة ضمنياً وحسب تحتوي على الحرية، وهذه تشكل ظرفاً ماهوياً. إنها وحسب حرية صورية، حرية ذاته، وهذا يعني أن الضرورة ليس لها بعد أي محتوى في ذاتها.

ولما كانت الضرورة هي الفعل البسيط للتجمع معاً مع ذاتها، فإنها لهذا السبب وحده هي الحرية. إننا نتطلب في ارتباط معها الحركة، الظروف إلخ. وهذا ينتمي إلى التوسط، ولكن عندما نقول: هذه هي الضرورة، إذن فإن هذه هي الوحدة، وأي شئ ضروري هو (موجود)، وهذا هو التعبير

البسيط، إنه النتيجة التي تتجمع فيها السيرورة أو تتطابق مع ذاتها. إنها تُعبِّر ببساطة عن العلاقة مع ذاتها، تعبر عن فعل أن تجد ذاتها، الضرورة هي ما هو أكثر الأشياء حرية، إنها ليست محددة أو متحددة من قِبَل أي شئ، وكل الوسائط - مرة أخرى تتجمع فيها وتنقضي معها. إن الضرورة هي التوسط الذي يُوَلِّد ذاته بحرية، إنها هي الحرية ضمنياً. والشعور الذي يجد التعبير في الخضوع للضرورة، على نحو ما وجدت عند اليونانيين وعلى نحو ما تزال توجد بين المسلمين تحتوي على وجه اليقين الحرية فيها، لكنها وحسب الحرية بالإمكان أو الحرية الصورية. وفي حضور الضرورة هنا لا يوجد محتوى، لا يوجد غرض، لا يوجد شئ محدد له أي قيمة، وفي هذا يكمن قصورها.

والضرورة - بناء على التصور الأعلى والفحوى بشأنها، أي الضرورة الحقة هي مجرد الحرية كحرية، إنها (الفحوى) كفحوى، أو على نحو أكثر تشخيصاً هي (الغاية). إن الضرورة - باختصار - بدون محتوى، أو لنطرح الأمر على نحو آخر، إن التباين المحتوي فيها لم ينطرح بعد، إنها السيرورة التي سبق لنا أن رأيناها، (الصيرورة) البسيطة، التي عليها وحسب أن تحتوي الفروق، ومن ثم فإن ما هو مُحتَوَى فيها - رغم أنه الاختلاف على وجه اليقين - هو الاختلاف الذي لم ينطرح بعد. إنها شئ يتطابق مع ذاته، رغم أن هذا من خلال التوسط وحسب، وبهذه الطريقة ينطرح الاختلاف بصفة عامة. إنها - فيما لو شرعنا في القول - وحسب التحدد الذاتي التجريدي، إن التحددية أو الخصوصية هي مجرد شئ (يوجد ليكون). وحتى يمكن للتحدد أن يكون واقعياً، من الضروري أن الخصوصية والاختلاف أن ينطرحا - في فعل التطابق مع نفسها - على أنه (قادر) على أن يتماسك في مواجهة التحول الذي ينطلق في السيرورة، بأن تتمسك بذاتها في الضرورة. إن الطرح يعني إعطاء تحدد، وهذا التحدد بالتالي هو ما يتطابق مع ذاته، إنه المحتوى الذي يحافظ على ذاته ويستبقيها. وفعل التطابق هذا - الذي يَتَشَخَّصَن على أنه المحتوى الذي يستبقي ذاته - هو (الغاية).

وفي هذه الخصوصية أو هذا التحدد التي يتخذ له موضعاً في سيرورة التطابق أو التجمّع، هناك شكلان للتحدد يجب ملاحظتهما. إن التحدد يبدو على أنه محتوى يتمسك بذاته عبر السيرورة دون أن يطرأ عليه تغير، وفي فعل التحدد يظل مكافئاً لذاته. وعلى هذا، طالما أن التحدد هو ذلك (الشكل) فإنه يبدو هنا على هيئة ذات وموضوع. إن المحتوى إذا ما بدأنا به هو الذاتية، والسيرورة تعني أنه يتحقق في شكل الموضوعية. وهذه الغاية المتحققة هي الغاية، والمحتوى يظل على نحو ما هو عليه، إنه الذاتي، ولكنه في الوقت نفسه هو الموضوعي بالمثل.

(ج) وهكذا وصلنا إلى فكرة التطابق مع غاية. وفي الغاية فإن الوجود المحدد للفحوى بصفة عامة يبدأ، إنه الوجود (الحرّ) على أنه (وجود) حر هو مستقّر مع ذاته، إنه ما يستبقي ذاته، أو ينطرح الأمر بشكل أكثر تحديداً (الذات). إن (الذات) تحدد ذاتها داخل ذاتها، وهذا التحدد - إذا ما نظرنا إليه من زاوية ما هو المحتوى، و(الذات) هي حرة فيه، هي في مستقر مع ذاتها، هي حرة من المحتوى، إنها محتواها هي الخاص، والمحتوى لا تكون له قيمة إلا بقدر ما تسمح به (الذات). وهذه هي (الفحوى) إذا ما تناولناها بصفة عامة.

وعلى أي حال فإن (الذات) تعطي تحققاً (للفحوى). والتفرد الذي جرى التحصل عليه هو أولاً بسيط، إنه معقود داخل (الفحوى) في شكل (الوجود) الذي هو مستقر مع ذاته، والذي ارتد ثانيةً إلى ذاته. وهذه الذاتية - رغم أنها كلية - لا تزال في الوقت نفسه أحادية الجانب - ذات طابع ذاتي وحسب، ليست إلا لحظة واحدة من الشكل الكلي. والخصوصية هنا هي أن المحتوى مطروح وحسب في شكل تكافؤ لما يتطابق مع ذاته. وهذا الشكل وقد تحدد هكذا علىّ أنه يتطابق مع ذاته هو الشكل البسيط للهوية مع النفس، و(الذات) هي كلية)(الوجود) الذي هو مستقر مع نفسه. ولكن طالما أن (الذات) هي موضع الاهتمام فإن تلك الخصوصية التي بها تكون لها غاية متعارضة مع الكلية، وبالتالي فإن (الذات) تسعى إلى التخلص من هذا الشكل لتحقق الغاية. وعلى أي حال فإن الغاية المتحققة تظل مرتبطة

(بالذات)، (والذات) تمتلك نفسها منها، إنها تُمَوضِع ذاتها، إنها تجرد ذاتها من تفردها أو بساطتها، بينما تستبقي نفسها في الوقت نفسه في تكشفها. وهذا هو التصور أو الفحوى الخاصة بالتطابق مع غاية.

والعالم يجب النظر إليه الآن على أنه وجود في تطابق مع غاية. إن لدينا من قبل التشخصن من أن الأشياء عرضية، لكن التشخصن الأعلى هو النظرة الغائبة للعالم، فكرة تطابقه مع غاية. ومن الممكن قبول أول هذه التشخصنات ومع هذا نظل في شك بصدد ما إذا كان ينبغي علينا أن نتناول الأشياء على أنها وجود في تطابق مع غاية، ما إذا كان بعض هذه الأشياء ينبغي أن تتنافر له كغايات تكون أشياء أخرى بالنسبة له مرتبطة بوسيلة، ويمكن أن نذهب إلى أن ما يبدو على أنه غاية قد تم إنتاجه وحسب آلياً في ظل ظروف خارجية.

وهنا - في الوقت نفسه - نجد ذلك التشخصن لموجودات خاصة دائمة. إن الغاية تُرَسِّخ ذاتها في السيرورة، إنها تبدأ وتنتهي، إنها شئ دائم، شئ ينجم من السيرورة، وإن أساسها قائم في الذات. ووجهات النظر المتعارضة - على هذا - تنطرح على هذا النحو. هل علينا أن نأخذ بوجهة النظر التي فيها تُعَدّ الأشياء على أنها تتحدد بأشياء أخرى أي بعنصر العرضية فيها، بالضرورة الخارجية، أو هل علينا أن نأخذ بوجهة النظر التي منها تُعد الأشياء على أنها تتحدد بالغاية؟ ولقد لاحظنا من قبل أن الضرورة الخارجية تقوم في تقابل متعارض مع الغاية، إنها شئ ينطرح من خلال، وجوده يتوقف على (آخر)، وإن مجريات الظروف هي العامل المنتج، وشئ مختلف هو الذي يكون في النتيجة، والغاية من جهة أخرى - هي ما يتبقى، هي ما يعطي دافعاً، ما هو فعال، ما يحقق ذاته. وتصورات الضرورة الخارجية والتطابق مع غاية متعارضة على نحو تبادلي.

ولقد رأينا أن الضرورة الخارجية ترتد إلى الضرورة المطلقة التي هي (حقيقتها)، وهذه هي الحرية ضمناً، وإن ما هو ضمني يجب أن ينطرح. وهذه الخاصية تتبدى على أنها الذاتية والموضوعية، وهكذا نحصل على فكرة (الغاية). ولهذا ينبغي أن نقول إنه طالما أن الأشياء توجد لنا في

الوعي المباشر ، في الوعي المتأمل فيه فإنها تتشخصن على أنها تطابق مع غاية، على أن لها غاية في ذاتها. ووجهة النظر الغائبة تجاه الأشياء هي وجهة نظر ماهوية، ولكن هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء تجري رؤيتها في التو على أنها تحوي تمايزاً، تمايزاً بين الضرورة الباطنية والضرورة الخارجية، والضرورة الخارجية يمكن هي ذاتها استناداً إلى محتواها أن تكون تطابقاً متناهياً مع غاية، ومن ثم يتأتّى مرة أخرى أن محتواه داخل علاقة التطابق الخارجي مع غاية.

(١) التطابق الخارجي مع (غاية)

فنلفرض أن غاية، قد طُرحت بأي نوع من الطرق وكان يجب تحقيقها، إذن فإنه طالما أن الذات مع غاياتها هي شئ متناه، هي شكل محدد مباشر للوجود، فإن الخاصية الأبعد للتحقق تكمن (خارج) الغاية إنه يُنظر إليها من وجهة نظر مباشرة وفي هذه الحالة فإن الذات مع غاياتها تكون مباشرة والمظهر الذي فيه يطرح التحقق نفسه هو مظهر خارجي أي أن التحقق يبدو على أنه مادي، على أنه شئ يجري نيله في الخارج، ويفيد بكل بساطة في تحقق الغاية. وهذا هو مجرد وسيلة بالمرجعية إلى الغاية، والغاية هي تستبقي ذاتها بشدة وتكون دائمة. و(الوجود) باعتباره (آخر)، (الوجود) وله مظهر الواقع، مظهر ما هو مادي، هو - بالمقارنة مع الغاية المحددة - شئ ليست له أي استقلالية من ذاته، ليس له أي (وجود) فعلي، بل هو بكل بساطة وسيلة ليس لها روح فيه. إن الغاية خارجة، وتنطبع عليه أولاً من خلال نشاط الذات التي تحقق ذاتها فيما هو مادي. والتطابق الخارجي مع غاية له - هكذا - موضوعية خارج هذه الغاية والذي ليس له استقلال، وهو في تناقض مع الذات مع غاياتها، هو ما هو دائم. إن ما هو مادي ليست له قوة على طرح المقاومة، بل هو ببساطة وسيلة للغاية التي تحقق ذاتها فيه، وبالطريقة عينها فإن الغاية المتحققة هي نفسها مجرد شكل خارجي فيما هو مادي، فما هو مادي هو - لهذا - تابع، رغم أنه مستقل بالمثل. لهذا فإنهما كليهما - الوسيلة والغاية - في وحدتهما يظلان خارجين الواحدة منهما إزاء الأخرى. إن الخشب والأحجار وسيلة، لكن الغاية المتحققة هي

بالمثل الخشب والأحجار التي تتلقى شكلاً محدداً، ولكن الأمر سواء فإن ما هو مادي لا يزال شيئاً خارجياً بالنسبة للغاية.

(٢) التطابق الباطني مع غاية

هذا هو التطابق الذي وسيلته في ذاته. وهكذا إن ما له حياة هو غاية في ذاته، إنه يحّول ذاته إلى غاية، وهنا تكون الغاية أيضاً وسيلة. إن ما له حياة يتميز بهذه الباطنية البسيطة والذي يحقق ذاته في أجزائه أو أعضائه، إنه جهاز عضوي مُفَصّل، جهاز عضوي له أعضاء متباينة. ولما كانت الذات تنتج ذاتها داخل ذاتها، فإن لها هدفها لتكون وسيلتها في داخل ذاتها. إن كلاً منها جزء أو عضو ويتمسك بذاته، وهذه هي الوسيلة التي بها يجري إنتاج الأجزاء الأخرى أو الأعضاء الأخرى ويجري استبقاؤها، إنها تُستَهلَك وتَستهلِكْ، إنها هذا الشكل، وليست جزئيات المادة، والتي تبقى وتستبقي ذاتها في هذه السيرورة. إن الحياة - هكذا - هي غاية في ذاتها.

ولكن يبدو الآن أكثر أن الغاية والتي هي غاية لذاتها، ترتبط في الوقت نفسه بتطابق خارجي مع غاية. إن للحياة العضوية علاقات مع (الطبيعة) غير العضوية، وتجد فيها الوسائل التي من خلالها تستبقي ذاتها، وهذه الوسائل توجد مستقلة بالقدر الذي يهم هذه الحياة العضوية. وهكذا نجد أن التطابق الباطني لغاية له أيضاً علاقات بتطابق يكون خارجياً. إن الحياة يمكن أن تتمثل الوسائل، لكنها توجد من قبل من أجلها، فهي لا تتأتى إلى الوجود من خلال (الحياة) ذاتها. وأعضاؤها يمكن أن تنتج الحياة وليس الوسائل.

ونحن هنا في نطاق التطابق المتناهي مع غاية، أما التطابق المطلق فسوف نتناوله فيما بعد.

والطريقة الغائية في النظر إلى العالم هكذا تحتوي على أشكال مختلفة من الغاية بصفة عامة. هناك غايات ووسائل محددة، وحتى الغاية التي لها غاية في ذاتها هي متناهية وحسب، غير مستقلة، وهي في حاجة إلى عون بالنسبة للوسائل. وهذا التطابق مع غاية هو متناه تماماً، والتناهي

في هذه العلاقات مع خارجية هو - مع الشروع في الكلام - هو الوسائل، المادة، إن الغاية لا تستطيع أن تواصل الوجود بمعزل عن هذه الوسائل، كما أنها - من جهة أخرى - لا تستطيع أن توجد ما لم تكن هذه الوسائل عاجزة بالنسبة للغاية.

(٣) والعنصر التالي من الحقيقة في هذه العلاقة بين الوسائل والغاية نجده في تلك (القوة) الكلية أو (القدرة) التي من خلالها توجد الوسائل بالإمكانية من أجل الغاية. ومن وجهة نظر التطابق مع غاية فإن الأشياء التي هي غايات لها قوة تحقيق ذاتها، ولكن ليس لها قوة طرح الوسائل. والغاية والمادة كلاهما يبدوان على أنهما متباينان بالنسبة لكل منهما إزاء الآخر، كلاهما يبدوان على أنَّ لهما وجوداً محدداً مباشراً، والوسائل تتواجد من أجل الغاية. وهذه الإمكانية الخاصة بهما - بالتالي - هي بالضرورة القوة التي تطرح الغاية، وتحمل الغاية - والتي غايتها في ذاتها - إلى وحدة مع الوسائل، ولكي يمكن لتناهي العلاقة أن نستبعده - والتناهي هو الذي نتناوله باستفاضة - يجب أن ننطلق إلى النقطة التي عندها نرى (الكلية) أو كل السيرورة في تطابقها الباطني مع غاية. وما هو حي له غايات في ذاته، ولديه الوسائل والمادة داخل وجوده الخاص، وهو يوجد كقوة أو قدرة الوسائل ومادتها. وهذا نجده ماثلاً أولاً وحسب في الوجود الفردي الحي. وله في أعضائه الوسائل، ولهذا فهو مادته الخاصة أيضاً. وهذه الوسائل محاطةس وتنفذ فيها الغاية، إنها لا توجد مستقلة لذاتها، إنها لا تستطيع أن توجد بمعزل عن النفس، بمعزل عن الوحدة الحية للجسم الذي تنتمي إليه. وهذه الحقيقة يجب أن تتخذ الآن شكل ما هو كلي، أي الوسائل والمواد التي تبدو على أنها أشكال عرضية للوجود في تعارض بما عليه الغاية ضمنياً، ويجب أن تتواجد تحت نير (القوة) فيها، ولا تمتلك نفسها إلا في الغاية، بصرف النظر عن وجودها المستقل غير المكترث ظاهرياً. والفكرة الكلية هنا هي (القوة) التي تمارس قوتها وفق الغايات، إنها (القوة) الكلية.

وطالما أن الغاية التي هي غاية في ذاتها توجد و(الطبيعة) غير العضوية

خارجها فإن هذه الطبيعة كأمر واقع تنتمي إلى (القوة) التي تظهر قوتها بمقتضى الغايات، حتى أن تلك الأشكال الخاصة بالوجود التي تبدو مباشرة لا توجد إلا من أجل الغاية. ويمكن أن يقال إن هناك أشياء هي غايات ضمنياً وهناك أشياء تبدو كوسائل، ولكن هذا التشخصن لا يمكن التمسك به، وذلك أن الأشياء التي هي غايات ضمنياً يمكن بدورها أن تكون وسائل بشكل نسبي، بينما الأشياء التي تبدو كوسائل توجد - بالعكس - في شكل دائم. وهذه الفئة الأخيرة أي تلك الأشياء التي تبدو على أنها موجودة على نحو مستقل تنطرح ضمنياً وليس عن طريق (قوة) الغاية، بل عن طريق (قوة) موجودة أعلى ماهوياً تطابقها مع الغاية.

وهذا هو التصور العام أو فحوى (القوة) التي تعمل بمقتضى الغايات. وإن حقيقة العالم قائم في هذه (القوة)، إنه (قوة) (الحكمة)، (القوة) الكلية المطلقة، ولما كان العالم هو تجليها فإن حقيقة العالم هي الوجود الماهوي المتحقق تحققاً كاملاً لتجلي (قوة) رشيدة.

وعلينا الآن أن نتناول بشكل أكثر تخصصاً دليل وجود (الله) القائم على هذه الفكرة. وهناك نقطتان تسترعيان الانتباه: إن (القوة) الرشيدة هي (السيرورة) المطلقة في ذاتها، إنها قوة إحداث المعلولات، قوة إحداث الفاعلية. وهذه (القوة) الرشيدة عليها بحكم طبيعتها الخالصة أن تطرح عالماً له غايات في ذاته، وطبيعتها هي أن تُجَلِّي ذاتها، أن تتحول إلى وجود محدد فعلي. وهذا الوجود الفعلي - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - هو طرح التباين، طرح التكشف والذي يرتبط بالوجود الخارجي. وهكذا نحصل على عنصر التباين في شكل أكثر أهمية وأكثر تخصصاً من الناحية الماهوية. إن (القوة) تنتج ما تنتجه في طابعها باعتبارها حكمة، والناتج هو التباين، وهذا يعني أن الواحد هو ضمنياً غاية والآخر وسيلة للأول، إنه مجرد شئ في تطابق مع غاية، غاية عرضية وليس غاية في ذاتها. وهذا التباين ألا وهو أن الواحد هو وسيلة للآخر هو جانب واحد. والجانب الآخر في هذا التوسط قائم في الآتي. إن العلاقة المتبادلة بين هذين الجانبين هي (القوة) أو إذا عبرنا على نحو مختلف فإن هذا وحده هو الذي يفرز الأمور التي

في جانب واحد على أنها الغايات والأمور الأخرى على أنها الوسائل، وهكذا يكون البقاء أو الحفاظ على الغايات. وهذا الجانب من التباين هو (الخلق)، إنه ينطلق من (الفحوى)، و(القوة) الرشيدة تحدث معلولات وهي تحدث فروقاً وهكذا يكون (الخلْق).

ويجب ملاحظة أن هذا الجانب من التوسط لا ينتمي إلى دليل وجود (الله)، لأن هذا الجانب من التوسط يبدأ بالتصور أو فحوى (القوة) الرشيدة. ونحن لم نصل هنا بعد إلى النقطة التي عندها يبدأ الدليل من (الفحوى)، بل هو يبدأ هنا من وجود محدّد.

(١) وعند هذه النقطة نحصل أولاً على تصور (الخلق) على نحو دقيق كما يقال، وهو ليس موجوداً في أيٍّ من المناقشات التي تمت من قبل. إن لدينا أولاً التناهي، ثم (القوة) أو (القدرة) على أنها (ماهية) (الله). وفي التناهي لدينا بكل بساطة سلب اللاتناهي، وبالطريقة عينها ففي ضرورة الوجود المتناهي يوجد شئ يرتد وحسْب عندما يتأتى، إن الأشياء تختفي فيه على أنها عرضية. إن ما يوجد هو يوجد وحسب طالما أنه نتيجة. وطالما أنه موجود فإن كل ما يمكن تأكيده عنه ليس إلا واقعة أنه موجود، وما من شئ يمكن أن يقال عن كيفية وجوده، إنه يستطيع أن يوجد في الطريقة المحددة التي يوجد فيها، لكنه يمكن أن يوجد بشكل آخر بالمثل صواباً أو خطأً، سعيداً أو تعساً. وفي الضرورة لا نحصل على شئ أكثر من التأكيد الشكلي، إننا لا نتأتى إلى المحتوى، هنا لا يوجد شئ ثابت، وما من شئ يكون غاية مطلقة. وفي (الخلْق) نتأتى أولاً إلى ما ينطرح وما يُطرح للأشكال الإيجابية للوجود، لا على نحو تجريدي فقط، كأشياء كل ما هنالك أنها توجد، بل على أن لها محتوى بالمثل. ولهذا السبب وحده فإن (الخلْق) هو وحده بحق في مكانه الصحيح هنا. ليس الأمر أمر فعل (القوة) باعتبارها (قوة)، بل (القوة) على أنها (قوة) رشيدة، لأن (القوة) تحدد أولاً ذاتها كحكمة رشيدة، وما يبدو أنه متناه هو هكذا مُحتوىً من قبل في هذه (القوة)، والتحديدات هنا تنال التأكيد أي أشكال الوجود المتناهية، إن الأشياء المخلوقة تنال تأكيداً حقاً. وهناك غايات صارمة،

وترتد الضرورة إلى ظرف لحظة بالمرجعية إلى الغايات. والغاية هي ما يترسخ في (القوة) كشئ معارض لها ومن خلالها. والضرورة هناك في صفّ الغاية، وسيرورتها هي الحفاظ والتحقق للغاية، والغاية فوق هذا، وهكذا فإن الضرورة تنطرح على أنها (جانب) واحد وحسب، حتى أن جانباً واحداً فحسب مما قد خُلق يكون خاضعاً لهذه (القوة) ويظهر بالتالي على أنه عرضي. ومن فحوى أو تصور (قوة) رشيدة ينطلق فعل الطرْح مع وجود التباين الذي أشرنا إليه.

(٢) وعن طريق التصور الذي ألمحنا إليه نحصل على مظهرين لهذه الحقيقة، فمن جهة لدينا الغايات، ومن جهة أخرى لدينا العرضي. والخطوة التالية على هذا هي التوسط بين الغايات وما هو عرضي. إنهما - كأمر واقع - مختلفان، إن الحياة وما ليس بحياة كل منهما يعيش لذاته على نحو مباشر، وكلاهما له مشروعية متماثلة - إنهما موجدان، ووجود الواحد ليس له مسوغ أكبر من وجود الآخر. إن الغايات حية، وهي - هكذا - أجزاء توجد شأنها في هذا العديد من النقاط المفردة المباشرة التي تتواجد بعيدةً كل منها عن الأخرى، وبالنسبة لما يوجد الآخر لذاته وبالنسبة لما يستطيع أن يقدمه من مقاومة. والتوسط أو التصالح بين هذين قائم في الآتي: إن الإثنين لا يوجدان لذاتيهما بطريقة مماثلة. ففئة تقوم في الغايات والفئة الأخرى تقوم فيما له مجرد (وجود) مستقل مادي، وليست له دلالة أسمى حتى وهو حيّ.

وهذه الخاصية الثانية أو التوسط هي التي قد طُرحت في شكل خاص (للدليل) على وجود (الله) وهي تعرف بالخاصية الفيزيائية - اللاهوتية.

وإنّ ما له حياة هو في الواقع (القوة)، بالرغم من أنها هذه القوة ولكن فقط على شكل ضمني، وهي في كيانها هي (النفس) الحية التي هي (القوة)، رغم أن هذه القوة لا تتأرجح بعد فوق ما هو غير عضوي، والتي هي توجد أيضاً وهي تتكشف بشكل لا متناه. وعلى هذا فلدينا - من جهة - الذي لا يزال بعد هو (الكيف)، وإذا شرعنا في القول فإننا نذكر أنه (الوجود) المباشر، والأشياء الحية في حالة عدم اكتراث كل منها بالآخر. وهذه

الأشياء الحية تستخدم عادة التي توجد أيضاً في هذا الشكل الجزئي المحدد الذي يتأتى لها أن تمتلكه، والجانب الآخر يُطرح أولاً عندما توجد الأشياء الحية كقوة تُمارس على ما هو مادي. وبالنظر إلى المادة من وجهة النظر هذه فإن (الفهم) يبني (الدليل) الذي يُسَمَّى الدليل الفيزيائي - اللاهوتي.

بالاختصار في الوجود المحدد توجد عناصر من نوعين كل نوع منهما غير مكترث بالنوع الآخر، وهناك عنصر ثالث مطلوب من خلاله يمكن للغاية أن تحقق ذاتها. إن الوجود المباشر يتألف من عناصر كل عنصر غير مكترث ببقية العناصر. وهنا نجد (الخير) الذي هو المبدأ الحاسم، وهذا يعني أن كل تحديد متعلق بذاته على أن يكون غير مكترث بما هو آخر غيره - إن التحديدات في الواقع مختلفة، وإن كان هذا لا يعني أنها متعارضة كل منها مع التحديدات الأخرى، لأن مثل هذا التعارض ليس ماثلاً في الوجود المباشر. إن هذه الباطنية، هذه الإمكانية هي التي تشكل الفحوى أو تصور (القوة) الرشيدة، وهكذا نجد أن (الدليل) وفق شأنه يربط نفسه بهذا الكيف. إن (الدليل الغائي) يتألف من اللحظات التالية كما طرحها الفيلسوف كانت، وهي لحظات تناولها وانتقدها والتي اعتبرها غير موثوق بها. وفي العالم توجد آثار أو إشارات واضحة على جدال رشيد فيما يتعلق بالغايات. إن العالم حافل بالحياة، الحياة الروحية والحياة الطبيعية. وهذه الأشياء الحية هي ضمناً منظمة، وإلى مدى هذه الأعضاء فإنه من الممكن اعتبار الأجزاء أنها غير متصلة بها. ومن الحق أن الحياة فيها هي تناغم الأجزاء، ولكن حقيقة وجودها في تناغم لا يبدو أنه قائم على وجودها الفعلي. إذن - مرة أخرى - فإن الأشياء الحية مرتبطة بما هو خارجي عنها، وكل شكل للحياة مرتبط بجزئه من الطبيعة غير العضوية. إن النباتات تتطلب مناخاً معيناً أو تربة معينة، والحيوانات هي من أنواع خاصة - والأشياء في الواقع - لها طبائعها الجزئية. إن الحياة هي مجرد شئ مُنتِج وهي لا تنتقل إلى (الآخر) على طول ما يجعلها تشكل جزء سيرورة ما. بل الأمر بالعكس، إنها تواصل أن تكون ذاتها بينما هي تتبدل باستمرار وتعيد بناء السيرورة. وهكذا فإنّ ما يجذب أي إنسان يشرع في

التأمل هو عنصر العلاقة المتناغمة في العالم القائمة بين ما هو عضوي وما هو غير عضوي، وكيف أن الأشياء الموجودة تبدو على أنها منظمة بمرجعية خاصة (للإنسان). (فالإنسان) - أولاً - أمامه أشياء لها وجود مستقل، أشياء توجد وحيدة لذاتها، ولكنها بالمثل في علاقة تناغمية مع وجود الإنسان. والعجيب حقاً هو أن تلك الأشياء عينها التي تبدو للوهلة الأولى غير مرتبطة بالكلية هي نفسها الأشياء التي توجد حقاً لشئ آخر، وعلى هذا إن ما يبعث على الدهشة هو عكس عدم الاكتراث ذاك أو عينة العلاقة أي التطابق مع غاية. وهكذا نحن في حضرة مبدأ مختلف بالكلية عما هو موجود في الوجود غير المترابط.

وهذا المبدأ الأول - إلى مدى الأشياء القائمة - هو مجرد أمر عرضي. إن الطبيعة، الأشياء، لا تستطيع من ذاتها العمل بتناغم من خلال تلك الأشكال العديدة نحو غاية جرى تأملها، ولهذا السبب لابد أن يتأتى مبدأ تنظيمي عقلاني، وهذا المبدأ لا تكون الأشياء بمقتضاه.

والقول بأن الأشياء توجد في تطابق مع غاية ليس حقيقة متضمنة في الأشياء نفسها أو مطروحة من جانبها. ومن المؤكد أن الحياة فعالة لدرجة أنها تستغل الطبيعة غير العضوية، وتستبقي وتحافظ على ذاتها عن طريق فعل التمثّل، وهي تنفيه وتتوحد مع ما ليس عضوياً ومع هذا تحافظ على ذاتها فيه. وإن نشاطها هو يقيناً ذلك النشاط الخاص للذات والذي يشكل هو ذاته النقطة المحورية ويستخدم (الآخر) كوسيلة، لكن الخاصية الثانية هي خاصية خارجية بالنسبة للأشياء. ومن الحق أن الناس يستخدمون الأشياء، إنهم يتمثلونها، لكن حقيقة أنه توجد مثل هذه الأشياء التي يستطيعون أن يستخدموها ليست متضمنة في وجود الإنسان، ليست مطروحة من جانب الإنسان وإن حقيقة أنهم غير مرتبطين خارجياً مع بعضهم أو غير عابئين ببعضهم البعض في المدى الذي يهم وجودهم وكذلك حقيقة وجودهم - هاتان الحقيقتان ليستا واردتين في الغاية أو تطرحهما الغاية. إن عدم الاكتراث هذا من جانب الأشياء بعضها إزاء البعض الآخر لا يعبر عن علاقتها الحقيقية، بل هي مجرد وهم. فالطابع الحق للعلاقة هو التشخصن

الغائي للتطابق مع غاية، وفي هذا - بالتالي - لدينا غياب عدم الاكتراث في العلاقة بين الأشياء الموجودة. وهذا يعبر عن العلاقة الماهوية، العلاقة التي هي صادقة وحقيقية. و(الدليل) يشير إلى ضرورة وجود مبدأ أسمى من النظام أو الماهية المنتظمة، وذلك أننا نستخلص من وحدة العالم أن العلة هي علة واحدة.

والفيلسوف الألماني كانت - في تعارض مع هذا - يقول إن هذه الحجة تظهر لنا أن (الله) ليس إلا مجرد مهندس وليس خالقاً، وأن هذه الحجة معنية وحسب بالعناصر العرضية للأشكال وليس بالجوهر. وهذه - في الحقيقة - ليست إلا ملاءمة الوسيلة مع الغاية والتي هي مطلوبة، (كيف) الأشياء في علاقة بعضها بالبعض الآخر بقدر ما هي مطروحة من جانب (قوةٍ) ما أو معتمدة عليها من أجل وجودها. ويقول كانت إن الكيف ليس إلا مجرد شكل و(القوة) التي ستطرح الأمور ستكون (علة) تنتج أشكالاً وحسب، وليست (قوة) تخلق المادة. والتفرقة التي يتأسس عليها هذا النقد ليس لها معنى. فيمكن ألا يكون هناك طرح للشكل من جانب (القوة) بدون طرح المادة. فإذا حدث وتأتينا إلى نطاق (الفحوى) فإننا نكون قد أغفلنا بشطط شديد التفرقة بين الشكل والمادة، ويجب أن نعرف أن الشكل المطلق هو شئ (حقيقي) ومن ثمَّ فإن الشكل هو شئ، وأن هذا بمعزل عن المادة ليس شيئاً. وعندما تُستخدم كلمة الشكل في هذا السياق فإنها تعبر عن كيف خاص بعينه. وعلى أي حال فإن الشكل الماهوي هو الغاية، (الفحوى) ذاتها التي تحقق ذاتها، الشكل بالمعنى الذي تكون فيه (الفحوى) هي العنصر الجوهري ذاته، تكون فيه (النفس)، والذي يمكن تمييزه عنه كمادة هو شئ شكلي بل وثانوي كلية، أو أنه مجرد تشخصن شكلي (للفحوى).

ويقول كانت إن القياس ينطلق من العالم ومن تنظيم وتطابق مع غاية لم يتم التوصل إليها إلا بالملاحظة وحدها، والتي تعبر عن مجرد الوجود العرضي - وما يقال عن الوجود هو بدون شك صحيح، فالعرضي يتم التوصل إليه بالملاحظة - ومنه يأتي استخلاص وجود (العلة) الملائمة لهذه الأشياء، والتي تعمل وفق غاية. وهذه الملاحظة صحيحة تماماً. إننا

نقول إن التنظيم وفق غاية ملاحظتها لا يمكن أن يكون قد انبثق من ذاته، إنه يتطلب وجود (قوة) تعمل بمقتضى الغايات، إنها محتوى هذه (العلة) رغم أننا لا نستطيع أن نعرف أي شئ عن هذه الحكمة أكثر مما نعلمه عنها من الملاحظة. والملاحظات جمعاء لا تعطي شيئاً أزيد من طرح علاقة، لكن المرء لا يستطيع أن يخلص بالعقل من (القوة) إلى (القوة المقتدرة)، من الحكمة والوحدة إلى (وحدة) كلية الحكمة والمطلقة، ومن ثم فإن الدليل الفيزيائي - اللاهوتي لا يعطينا إلا (قوة) عظمى، (وحدة) عظمى. وعلى أي حال فإن المحتوى المرغوب هو (الله)، (القوة المطلقة) (الحكمة)، ولكن هذا ليس وارداً فيما هو محتوى في الملاحظة، وهناك قفزة مما هو عظيم إلى ما هو مطلق. وهذه نقطة تتأسس تماماً تماماً، والمحتوى الذي منه يأتي الانطلاق ليس هو (الله).

إننا ننطلق من التطابق مع غاية، وهذه المقولة نحصل عليها بشكل تجريبي، وهذه هي الأشياء العرضية المتناهية، وهي أيضاً - تنتظم في تطابق مع غاية. فما هو - إذن - طابع هذا التطابق؟ إنه - بالطبع - تطابق متناه. إن الغايات متناهية، هي جزئية، وهي بالتالي عرضية أيضاً، وهنا نجد أن عنصر عدم السداد الذي يُلحق (بالدليل) الفيزيائي - اللاهوتي هو الذي يتأتى، إنه قصور نستشعره في التو، والذي يبعث الشك ضد هذا الأسلوب من الحجاج. إن الإنسان يستخدم النباتات والحيوانات والنور والهواء والماء، وكذلك تفعل أيضاً الحيوانات والنباتات. والغاية لهذا هي غاية محددة كلية، إن الحيوانات والنباتات تكون في غايات وتكون في مرة أخرى وسائل - هي تأكل وتؤكل. وهذه الطريقة الفيزيائية - اللاهوتية من النظر إلى الأشياء معرضة لأن تفضي إلى التفاهات والانتباه المباشر للتفاصيل الصغيرة. وهذه الطريقة قد تكفي أولئك الذين يرغبون في التهذيب، والقلب قد يتأثر بالنظر إلى الأشياء في هذه الهيئة. وعلى أي حال فإن الأمر سيكون شيئاً آخر إذا كان ينبغي علينا أن نعرف (الله) بهذه الوسيلة، وإذا كنا نقصد أن نتحدث عن الحكمة المطلقة. وبهذه الطريقة تم اكتشاف اللاهوت المنقرض أو الديناصوري، واللاهوت المتكلس. والمحتوى، الشغل الفعال (لله) هو هنا بكل بساطة هو الغايات المتناهية

على نحو ما توجد في الوجود بصفة عامة. والغايات الأسمى المطلقة سوف توجد في الأخلاقيات، في الحرية، والخير الأخلاقي عليه أن يكون خيراً لذاته لكي يمكن أيضاً لغاية مطلقة من مثل هذه الطبيعة مما يمكن الحصول عليها في العالم. ولكننا هنا في نطاق الأفعال بمقتضى الغايات بصفة عامة، بينما الغايات المتناهية والمحدودة التي تطرح نفسها في الملاحظة. و(القوة) التي تعمل بمقتضى الغايات هي مجرد قوة - الحياة، وليس (الروح) بعد، ليست شخص (الله). وعندما يقال إن (الخير) هو الغاية، إذن فيمكن أن يأتي السؤال: ما هو الخير؟ فإذا قيل أكثر أن السعادة تتأتى للناس متناسبة مع قيمتهم الخلقية حتى أن الغاية هي أن الإنسان الخيّر يجب أن يكون سعيداً والإنسان السئ غير سعيد، إذن، كأمر واقع، إننا نرى في العالم ما يُشَكِّل أكبر تقابل قاسٍ. لهذا، نحن نجد أن العديد من التحريضات على الأخلاقيات هو بقدر عدد مصادر الاغراء. بالاختصار، فإن الإدراك الحسي والملاحظة اللذين نتناولهما هما هذا المظهر، يعطياننا بالفعل تطابقاً مع غاية، ولكن في درجة مساوية يعطياننا بالفعل، (ليس) في تطابق مع غاية، وعلى المدى الطويل تتأتى المسألة إلى أن تكون مسألة إحصاء وتقدير أي من العنصرين له الأسبقية. وعلى هذا إن غاية متناهية، على هذا النحو - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - هي التي تشكل محتوى فكرة حكمة (الله).

وقصور الدليل قائم في الآتي: إن هناك فكرة التطابق مع غاية أو مع حكمة تتحدد بطريقة عامة فقط، ولهذا السبب فإن الانتباه موجه إلى تلك الملاحظات، وإلى المعرفة التي نحصّلها عن طريق الإدراك الحسي ومن هنا ترتبط بها غايات نسبية من هذا النور وتطرح نفسها.

وحتى إذا جرى تصور (الله) على أنه (القوة) العاملة بفاعلية وفق الغايات، فإن هذا لا يزال لا يعطي ما يجري البحث عنه عندما نتحدث عن (الله). إن (القوة) التي تعمل بمقتضى الغايات هي في الواقع هي قوة حياة (الطبيعة) وليست بعد قوة حياة (الروح). وتصور قدرة الحياة إنما يعبر عن شئ هو غاية لذاتها، وهي غاية موجودة بالفعل وفعالة بمقتضاها.

والغاية في محتواها وبالتالي على نحو ما جرى التعبير عنها فإنه لا يكون لدينا شئ يجاوز ما هو متضمن في تصور (الطبيعة) الحية.

وإلى مدى هذا الشكل من (الدليل) في تصوره، فإن ما تمتلكه فيه إذا ما تحدثنا بصفة عامة هو قياس (الفهم). هناك أشياء موجودة تتميز بتنظيم غائي أي أنه توجد بطريقة عامة علاقات بين الأشياء في تطابق مع الغايات، بالإضافة إلى هذا هناك الوجود المحدد لهذه الموضوعات الذي له طابع الوسيلة، طابع شئ عرضي بقدر ما يخص الغايات. وعلى أي حال فإن هذه الموضوعات هي في الوقت نفسه (ليست) عرضية عندما تدخل في تلك العلاقة بعضها مع البعض الآخر، بل هي بالأحرى متضمنة في فحوى أو تصور الغاية، في تصور المقدرة الحية، وهنا لا تكون الغايات وحدها هي التي تنطرح بل الموضوعات أيضاً والتي هي الوسائل. وهذا صحيح تماماً، لكن الحجاج يتطور أكثر على النحو التالي: إن تنظيم الأشياء بمقتضى غاية يتألف - بقدر اهتمام طبيعته الباطنية الماهوية - من (قوة) تشكل الرابطة أو طرح الاثنين وبهذه الوسيلة يتلاءمان معاً. والآن، هناك جدال - إذا كانت هناك مثل هذه الأشياء - أنه هنا مرة أخرى نجد أن (وجود) هذه الأشياء هو الذي يشكل نقطة الانطلاق. وعلى أي حال فإن التحول - من جهة أخرى يحتوى لحظة (اللا وجود). إن الوسائل لا توجد، إنها توجد فحسب إذا ما طرحت سلبياً، وطالما أنها موجودة لا يكون لها سوى الوجود العرضي في ارتباط مع الغاية. وعلى أي حال إن المطلوب من الحجاج هو ألا تكون أشكالاً للوجود في علاقة عدم اكتراث بالغاية. لهذا عندما يقال إن مثل هذه الأشياء توجد بالفعل، فإن من الضروري أن نضيف إلى هذا لحظة أن (وجودها) ليس (وجودها) (الخاص)، بل (الوجود) الذي انحط إلى مرتبة الوسائل. ومن جهة أخرى، عندما يقال إن الغايات توجد بالفعل، فإنها توجد بالفعل، ولكن لما كانت هناك (قوة) تنظمها بطريقة معينة، فإن وجود الغايات في ارتباط مع الوسائل ينطرح بالمثل. ليس (وجود) الغايات هو الذي له قوة عمل توسط التحول وذلك باعتباره (الوجود) الإيجابي، بل بالأحرى في هذا التحول عينه فإن (وجودها) يتحول إلى (وجود) كان قد انطرح أو جعله يعتمد على شئ آخر.

والمقدمة الصغرى في القياس هنا - على أي حال - لا تصل إلى أبعد من (وجود) الأشياء، بدلاً من تناول (لا وجودها) أيضاً وإدخالها في موضع النظر. إن المحتوى العام لهذا الشكل من الدليل هو على النحو التالي: إن العالم يجري تنظيمه وفق غاية، وتخرج من موضع النظر الغايات الأكثر تحديداً. إن التطابق مع غاية هو فحوى وهذا ليس قاصراً في الأشياء المتناهية بل يعبر أيضاً عن الطابع الماهوي المطلق (للفحوى)، أي الفحوى الإلهية، التشخصن الماهوي أو تحديد (الله). إن (الله) هو (القوة)، هو التحدد الذاتي، وهذا يفي أنه (هو) يحدد (نفسه) بمقتضى الغايات (١٣) والقصور الأساسي في الحجاج هو أنه ينطلق من الإدراك الحسي، من الظواهر. وهذا يطرح تطابقاً مع الغايات التي هي متناهية وحسب، بينما الغاية الخالصة هي الغاية الكلية والمطلقة.

وسوف ننتقل الآن إلى الشكل العيني أو الأكثر تحديداً للدين، ننتقل إلى التحديد العيني (لله). إن الفحوى أو التصور العام هو تصور (القوة) التي تعمل بفعالية بمقتضى الغايات. وفي تطابق الدين فإننا نتخذ وجهة نظر مختلفة ألا وهي الوعي أو الوعي الذاتي (للروح). وهنا فإن لدينا (الفحوى) ولكن لم تعد في شكل قدرة حياة وحسب، بل باعتبارها تحدد ذاتها في الوعي. إن لدينا الآن الدين باعتباره وعي (الروح) والذي هو (قوة) كلية تعمل بمقتضى غايات. ولما كان الدين يتحدد كوعي، فإنه هنا يجب أن يتحدد على أنه الوعي الذاتي. هنا لدينا الوعي الذاتي الإلهي بصفة عامة في كلا شكله الموضوعي كتحدد للموضوع وأيضاً في شكله الذاتي على أنه تحدد الروح المتناهية.

إن الوعي، إن (الروح) تحدد ذاتها هنا على أنها وعي ذاتي. وهذا متضمن فيما ذكرناه من قبل، أما كيف أنه متضمن فقد حان الآن أن نشير إليه بإيجاز. ففي القوة، والتي هي الحكمة، فإن التحدد ينطرح كمثال

---

(١٣) نوضح أن الغايات لا تتحدد إلا منه هو حسب مرامه في الخلق وحسب مشيئته (المترجم).

على نحو أنه يخصّ الفحوى. والتحدد يبدو على أنه (الوجود) المحدد، (الوجود) (لآخر). وعلى طول الوعي ينطرح الاختلاف أولاً على أنه اختلاف بالمرجعية إلى النفس. وهنا ينطرح على أنه اختلاف فردي للنفس، إنه في علاقة مع النفس، والوعي - على هذا - هو الوعي الذاتي. و(الله) ينطرح على أنه الوعي الذاتي إلى المدى الذي يكون فيه الوعي وارتباطه بالموضوع قد جرى التفكير فيهما من الناحية الماهوية على أنهما الوعي الذاتي. والوجود المحدد، موضوعية (الله)، (الآخر) [١٤] هو شئ مثالي أو روحي. و(الله) - هكذا - هو من الناحية الماهوية يكون (للروح)، يكون (للفكر) بصفة عامة، وهذه الحقيقة من أنه (هو) (الروح) هو (للروح) هي في كل الأحداث مظهر واحد من العلاقة. وهذا يمكن أن يشكل (كلية) العلاقة عندما تعني أن (الله) إنما يُعبر في الروح وفي الحقيقة، لكن هذا من الناحية الماهوية وفي كل الأحوال خاصية واحدة. ولقد رأينا أكثر أن (الفحوى) يجب أن تتشخْصَن على أنها الغاية. وعلى أي حال فإن الغاية لا يجب عليها وحسب أن تحافظ على هذا الشكل، وتظل منحصرة داخل ذاتها وتنتمي لذاتها، بل بالعكس،يجب أن تتحقق. والتساؤل يتأتى الآن: فلنفرض أن على الحكمة أن تعمل، وأن الغاية يجب أن تتحقق، فما هو الذي يفيد على أنه المادة أو المجال لهذا؟ وهذا لا يمكن أن يكون شيئاً غير (الروح) بصفة عامة، أو (الإنسان) إن طرحنا الأمر بشكل أكثر تحديداً. إن الإنسان هو موضوع (القوة) التي تحدد ذاتها، والتي تعمل بمقتضى هذا التحديد، ألا وهي الحكمة. إن الإنسان أو الوعي المتناهي هو (الروح) في طابع التناهي. إن فعل التحقق هو طرح (الفحوى) من نوع مختلف عن الحال الذي تحقق فيه (الفحوى) ذاتها، وبالتالي إنها تفترض حال التناهي والذي هو مهما يكن الأمر هو في الوقت نفسه روحي. إن (الروح) هي فحسب (للروح)، وهنا تتشخْصَن على أنها الوعي الذاتي، و(الآخر) الذي تحقق فيه ذاتها هو الروح المتناهية وهي هناك أيضاً بالمثل الوعي الذاتي.

---

(١٤) يغلّب هيجل تفكيره المنطقي، لكن دينياً فإن الله هو الأصل فهو ليس آخر والمخلوقات هي الآخر (المترجم).

وهذا المجال أو الواقع الكلي هو نفسه شئ روحي. إنه يجب أن يكون المجال الذي فيه توجد (الروح في الوقت نفسه واقعاً، أو يكون لذاته. والإنسان يجري تصوره - هكذا - على أنه غاية ماهوية، على أنه مجال القوة الروحية أو الحكمة.

وأخيراً فإن الإنسان ينتصب بالنسبة (لله) في علاقة إيجابية، لأن التحدد الأساسي هو أنه وعي ذاتي. والإنسان الذي يشكل هذا المظهر للواقع، هو بالتالي الوعي الذاتي، إنه الوعي (بالماهية) المطلقة باعتبارها خاصة به، وبالتالي فإن حرية الوعي تتطرح في (الله) وهكذا يكون الإنسان في مستقره متناغماً مع نفسه. وهذه اللحظة للوعي هي لحظة ماهوية، إنها تحدد أساسي، وإن كانت ليست بعد التعبير الكامل عن العلاقة. إن الإنسان يوجد لذاته على أنه غاية ذاتية التكوين، ووعيه وعي حر في (الله)، ووعيه يلقى تبريره في (الله) وهو يوجد ماهوياً لذاته، وهو مُوَجَّه نحو (الله). هذا هو المبدأ بشكل عام، بينما الأشكال المحددة هي الديانات الجزئية، ديانات (السمّو) أو (الجمال) أو (النفع) أو (التطابق) مع غاية.

(ج)
تقسيم الموضوع

إن لدينا في جانب القوة المحض والحكمة البسيطة والمجردة، ولدينا في الجانب الآخر غاية عرضية يجب تحقيقها. وكلا الجانبين متحدان، والحكمة غير محدودة، ولكن لهذا السبب فهي غير محددة، وبسبب هذا فإن الغاية كشئ واقعي عرضية أو متناهية. والتوسط بين الاثنين يأتي في صف الوحدة العينية وهي من نوع يجعل فحوى الحكمة تكون هي نفسها المحتوى لغايتها، وهي تشكل من قبل التحول إلى مرحلة أعلى. والتحدد الأساسي هو يعبر عنه التساؤل: ما هي الحكمة؟ ما هي الغاية؟ إنها غاية غير ملائمة للقوة.

(أ) إن الذاتية التي هي قوة بالفطرة ليس لها صلة بالإحساس، إن العنصر الطبيعي أو المباشر فيها منفي، إنها فقط من أجل (الروح)، من أجل (الفكر). وهذه (القوة) التي توجد لذاتها هي (واحدة) بالماهية. وإن ما أسميناه الواقع، الطبيعة، ليس إلا شيئاً مطروحاً، منفياً، وينقضي إلى (الوجود) الذاتي الوجود المستقل، حيث لا توجد (كثرة)، لا يوجد (الواحد) و(الآخر). وهكذا نجد أن (الواحد) هو خالص بشكل مطلق، ليس له آخر بجانبه، ولا يعاني من أي شئ على مداه مما يمكن أن يكون له استقلال. وهذا (الواحد) هو حكمة (الكل)، وكل شئ ينطرح عن طريقه، لكنه لا يكون بالنسبة له إلا مجرد شئ خارجي وعرضي. وهذا هو سُمُوُّ (الواحد)، سمو هذه (القوة)، سمو القوة التي هي رشيدة. ومن جهة أخرى لما كان هذا الواحد يتخذ شكل وجود محدد ألا وهو الوعي الذاتي، وأنه (كوجود) يوجد من أجل (الآخر)، فإن الغاية هي أيضاً ليست إلا (واحدة)، رغم أنها تقل سمواً وتظل غاية محدودة لم تتحدد بعد عن طريق التعدد، وهي - هكذا - غاية محدودة بشكل لا متناه. وكلا المظهرين يتطابقان معاً، لا تناهي (القوة) والطابع المحدود لغايتها الفعلية. ومن جهة نجد السموّ أو الرفعة، ومن جهة أخرى نجد العكس، نجد تحددية لا متناهية أو تقييداً لا متناهياً. وهذا هو الشكل الأول بالمرجعية إلى الغاية. إن (للواحد) ما هو متناه على مداه، وعلى أي حال نجده يستقر على أنه (الواحد).

وبالنسبة للعلاقة بين (الطبيعة) و(الروح) فإن ديانة (السمو) تعني أن الحسي، أن المتناهي، أن الطبيعي، أن الطبيعي روحياً ومادياً لم يصل بعد إلى الذاتية الحرة أو يتبدل فيه. وخاصية هذه المرحلة هي أن الذاتية الحرة ترتفع إلى شأن (الفكر) الخالص، إلى شكل ملائم للتعبيرعن المحتوى أكثر مما هو حسي. وهنا نجد أن العنصر الطبيعي تهيمن عليه هذه الذاتية الحرة حيث يكون (الآخر) في حالة مثالية وحسب، وليس له أي وجود دائم حقيقي مقابل الذاتية الحرة. إن (الروح) هي ما ترفع ذاتها، هي ما يرتفع فوق ما هو طبيعي، فوق التناهي. وهذا هو ديانة السمو.

و(السمو) ليس على أي حال (اللا معيارية) والذي لكي يحد ذاته وأن يتخذ شكلاً محدداً لا يستطيع أن يستخدم سوى ما هو حاضر على نحو مباشر، وسوى التشويهات السخيفة له، وعليه أن يعمل هذا لكي ينتج تطابقاً مع طبيعته الباطنية. و(السمو) من جهة أخرى يمكن أن يعمل بدون وجود مباشر وبدون أحواله، وهو مثل الآخر لا يصل إلى حال المسْغبة الذي يرغمه على أن يتمسك بهذه الأحوال ليطرح نفسه، بل يعلن أن هذه الأحوال هي مجرد مظهر أو وهم.

(ب) والخاصية الأخرى أو التحدد هو أن ما هو طبيعي أو ما هو متناهٍ يتبدل في (الروح) يتبدل في حرية (الروح). وتغيره ماثل في هذا: إنه رمز لما هو روحي على نحو أنه في التبدل هذا لما هو طبيعي - فيزيائي أو ما هو طبيعي - روحي فإن ما هو طبيعي ذاته ينتصب ضد ما هو روحي باعتباره متناهياً، باعتباره الجانب الآخر للماهوية، باعتباره الجانب الآخر للجوهرية التي نسميها (الله). وهذا هو الذاتية الحرة، والمتناهي في ارتباط بها ينطرح وحسب على أنه رمز، وفيه يتبدى (الله)، تتبدى (الروح). وهذا هو حال الفردية الحاضرة، حال (الجمال). وفي إطار الغاية فإن هذا الحال يعني أن الغاية ليست واحدة وحسب، بل هناك غايات عديدة، وأنّ الغاية المحدودة ضمنياً ترتقي إلى مصاف غاية واقعية. وهنا لا تعود الغاية الواقعية استثناء وحدها، بل تسمح للكثير - في الواقع - كل الحق في الوجود على مداها، وهنا نجد تسامحاً لطيفاً هو الخاصية الأساسية. وهناك زادت من أنواع مختلفة لها وجود صادق على مدى كل منها إزاء الآخر، هناك وحدات عديدة منها يحصل الوجود المحدد على الوسائل التي يستخدمها، ومن ثم ينال الوجود طابعاً

ولو دافعياً يرتبط به. ولما كانت هناك غايات جزئية عديدة، فإن الكثرة لا تأنف من أن تظهر نفسها في وجود محدد مباشر. إن الكثرة، النوعية أو التنوع، تمتلك كلية في ذاتها. والغاية تسمح لأنواع الأشياء المختلفة أن يكون لها وجود صادق على طول مداها، وهذا بمقتضى الصداقة الأليفة مع الجزئية وتظهر نفسها فيها، وفي طابعها - كغاية جزئية - تسمح للوسائل أن يكون لها وجود صادق على مداها وأن وتظهر ذاتها فيها. وعند هذه النقطة يتأتّى تحديد أو مقولة (الجمال) غاية توجد بالإمكانية، تربط نفسها بالوجود المباشر، وبهذه الطريقة تؤسس صدقها. وفوق الغاية (الجميلة) والجزئية يطفو (الكل) في شكل (قوة) خاوية من أي شئ جزئي، خاوية من الحكمة، غير محددة في ذاتها، وهذا بالتالي هو (القدر) - الضرورة الباردة. إن الضرورة هي - في الحقيقة - ذلك التطور الجزئي (للماهية) والتي تسمح لتجليّها الظاهري أو مظهرها أن يكشّف ذاته في شكل وقائع مستقلة، بينما لحظات هذا التجلي الخارجي تظهر نفسها على هيئة أشكال متميزة أو متباينة. وعلى أي حال فإن هذه اللحظات من الناحية الضمنية في هوية، ووجودها بالتالي لا يجب أخذه مأخذاً جاداً. إن ما يجب أخذه مأخذاً جاداً قاصر فحسب على (المصير)، الهوية الباطنية للتباينات.

(ج) والشكل الثالث للديانة ماثل بالتماثل من خلال غاية جزئية تمثل في تجزئها نفسها على أنها كلية، وتمد ذاتها حتى تصل إلى الكلية، ولكنها مع هذا تظل تماماً تجريبية خارجية. إنها ليست الكلية الحقة (للفحوى)، ولكنها كلية وهي تضم العالم وأناس العالم داخل ذاتها تمدها لكي تصل إلى الكلية، وفي الوقت نفسه تفقد طابعها المحدد ويكون لها كغاية لها (القوة) التجريدية الباردة وهي في ذاتها خالية من أي غاية.

وهذه اللحظات الثلاث في وجودها الخارجي تمثلها الديانة اليهودية والديانة اليونانية والديانة الرومانية. و(القوة) باعتبارها الذاتية تحدد ذاتها باعتبارها حكمة تعمل بمقتضى غاية، وهذه الغاية لا تزال - إذا شرعنا في القول - غير محددة، والغايات الجزئية تتأتى إلى الوجود، وأخيراً تظهر غاية كلية تجريبية.

وهذه الديانات تتطابق بتراتب معكوس مع الديانات السابقة عليها. إن

الديانة اليهودية تتطابق مع الديانة الفارسية، وعنصر التباين المشترك بين الاثنين - إذا ما نظرنا للمسألة من النقطة هذه - هو أن التحدد يمثل الطبيعة الباطنية (للماهية) التي هي غاية التحدد الذاتي. وعلى أي حال في مرحلة سابقة في الديانات التي سبقت فإن التحدد له طابع طبيعي. ففي الدايانة الفارسية كان يمثل هذا النور، هذا العنصر الذي هو في طبيعته كلي وبسيط ومادي. وعلى هذا كان هذا هو المرحلة النهائية التي وصل إليها وذلك باتخاذ ما هو طبيعي نقطة الانطلاق. والطبيعة على هذا النحو يجري استيعابها في وحدة مماثلة لوحدة (الفكر). وهنا، في الديانة اليهودية، تمثل التجزؤَ غايةٌ تجريدية بسيطة ألا وهي القوة التي هي ليست حقاً إلا الحكمة. وإذا ما نظرنا إلى المسألة في النقطة الثانية فإننا نجد في الديانة اليونانية غايات جزئية عديدة وهناك (قوة) واحدة فوقها، وفي الديانة الهندوسية هناك بالطريقة عينها العديد من الوقائع الطبيعية وفوقها البراهما أو (الجوهر الأعلى للكون)، الواحد الذاتي التفكير. وإذا ما نظرنا للمسألة من النقطة الثالثة فإن لدينا غاية كلية تجريبية هي نفسها (المصير) الكليّ التدمير الخاوي من النفس، وليس الذاتية الحقة، ويتطابق مع هذا أن لدينا القوة باعتبارها الوعي الذاتي التجريبي الفِردي. وهكذا - أيضاً - في الديانة الصينية يتبدى هناك وجود فردي يُمثّل نفسه على أنه الكلي الخالص والبسيط، وهو يحدد كل شئ على أنه (الإله). والحالة الأولى للوجود الطبيعي هي الوعي الذاتي، الفردي، الطبيعي. إن الطبيعي - في طابعه باعتباره شيئاً مفرداً أو فردياً - هو ما يوجد بالفعل ويتحدد على أنه الوعي الذاتي. وعلى هذا فإن التنظيم هنا هو عكس ما لدينا في ديانة الطبيعة. ففي المثال الراهن إن ما هو أولي هو (الفكر) والذي هو عيني في ذاته، إنه الذاتية البسيطة، والتي تتقدم لكي نحصل على تحدد داخل ذاتها. وفي الحالة الأخرى في (ديانة الطبيعة) كانت الوعي الذاتي المباشر الطبيعي الذي كان العنصر الأول والذي يُجَسّد ذاته أخيراً في التصور التصويري للنور.

(١)
ديانة السموّ أو الرفعة

إن الشئ المشترك في هذه الديانة مع ديانة (الجمال) هو الاصطباغ المثالي الذي تغزوه إلى ما هوطبيعي، والذي تحمله في حالة خضوع لما هو روحي، والأبعد من هذا إن (الإله) في هذه الديانة يُعرف بشكل واع على أنه (الروح) الواعية، على أنه (الروح) التي تحديداتها عقلانية وأخلاقية. وعلى أي حال فإن (الإله) في ديانة (الجمال) مازالت له طبيعة جزئية أو محتوى جزئي لو أحببنا أن نطرح الأمر على نحو آخر. إنه (هو) مجرد (القوة) الخلقية في الشكل المتجلي (للجمال)، ولهذا يكون في تجل لا يزال يتخذ له مقراً في المادة الحسية، في نطاق الخامة الحسّية، في نطاق مادة الفكرة أو التصور العادي: النطاق الذي فيه التجلي وهو يتخذ له مستقراً ليس هو بعد تجلي (الفكر). وضرورة الارتقاء أعلى إلى (ديانة السمو) إنما توجد في حقيقة أن القوى الروحية والخلقية الجزئية تُنتَزع من حالة تجزئيّتها وتُدمَج داخل وحدة روحية. وحقيقة (الجزئي) هي الوحدة الكلية، والتي هي عينية في ذاتها طالما أن (الجزئي) داخل ذاتها، ومع هذا تمتلك هذا في ذاتها على نحو أنها في ماهيتها تكون الذاتية.

ونطاق لعب تجلي العقل هذا والذي - وهو الذاتية - يكون كلياً بقدر محتواه، ويكون حراً بقدر شكله - وهذا النطاق هو الذي فيه تُظهر الذاتية الخالصة نفسها، وهذا النطاق هو نطاق (الفكر) الخالص. وهذه الذاتية الخالصة كانت قد تحررت مما هو طبيعي، وبالتالي تحررت مما هو حسي، سواء تواجد هذا في العالم الخارجي للإحساس أو كان فكرة حسية. إنها الوحدة الذاتية الروحية، وهذه هي التي تتلقى منا أولاً بحق اسم (الإله).

وهذه الوحدة الذاتية ليست الجوهر، بل الوحدة الذاتية، إنها (القوة) المطلقة، بينما ما هو طبيعي هو مجرد شئ مطروح، شئ مثالي، وليس مستقلاً. إنه لا يُظهر نفسه في أي مادة طبيعية ولكن في (الفكر). إن (الفكر) هو حالة وجوده المتناهي أو تجليه المتناهي.

وهناك قوة مطلقة في الديانة الهندوسية أيضاً، لكن النقطية الرئيسية

أن هذه القوة تتحدد عينياً داخل ذاتها، ومن ثم تكون هي الحكمة المطلقة. إن التشخصن العقلاني للحرية، الخصائص الأخلاقية تتحدد على نحو يجعلها تشكل خاصية واحدة، (غاية) واحدة ومن ثم فإن خاصية هذه الذاتية هي القداسة. إن الأخلاقيات تُشَخْصن ذاتها على أنها القداسة.

والخاصية العليا الذاتية (الإله) ليست تحدد أو تشخصن (الجميل) حيث أن العنصر المكُون، المحتوى المطلق، ينفصل إلى جزئيات ولكن مع خاصية القداسة، والعلاقة بين هذين التحديدين مشابهة للعلاقة بين الحيوانات والناس. الحيوانات لها طابع خاص، لكن طابع الكلية هو الذي يكون العقلانية الخلقية الإنسانية للحرية، ووحدة هذه العقلانية، وهي وحدة لها وجود مستقل ماهوي وهي الذاتية الحقيقية، الذاتية التي تحدد ذاتها داخل ذاتها. وهذه هي الحكمة والقداسة. إن محتوى الآلهة اليونانية والقوى الخلقية ليست مقدسة، لأنها جزئية ومحدودة.

(أ)
الطبيعة العامة للتصور

إن (المطلق)، (الإله)، يتحدد على أنه الذاتية الواحدة، على أنه الذاتية الخالصة، ويترتب على هذا أنه الذاتية التي تكون كلية في ذاتها، أو العكس. وهذه الذاتية التي هي كلية في ذاتها واضح أنها (الواحد) فحسب. إن وحدة (الإله) قائمة في هذا: إن الوعي (بالإله) هو الوعي به (هو) باعتباره (الواحد). والمسألة هنا ليست هي إظهار أن الوحدة توجد ضمنياً، وأن الوحدة تكمن في أساس الأشياء، كما هو الحال في الديانة الهندية - الصينية، لأن (الإله) ليس مطروحاً على أنه ذاتية لا متناهية عندما تكون وحدته (هو) مجرد وجود ضمني، و(هو) ليس معروفاً وليس يوجد للوعي كذاتية. و(الإله) في الحالة الراهنة هو بالعكس إنما يعرف على نحو واع على أنه (الواحد) الشخصي، وليس (الواحد) كما هو في (وحدة الوجود). وهكذا فإن الحالة الطبيعية المباشرة لتصور (الإله) تختفي، وهي الحالة - على سبيل المثال - التي تبدو في الديانة الفارسية ومنها يجري التفكير في (الإله) على أنه نور. وقد جرى تصور الديانة على أنها ديانة (الروح) ولكن في إطار أساس هذه الديانة وحسب، أي وحسب كما توجد في النطاق الذي يمت إليها بصفة خاصة، الخاصة (بالفكر). وهذه الوحدة (للإله) تحتوي نفسها (القوة الواحدة)، وهي قوة بالتالي مطلقة، وفيها نجد أن كل الخارجية، وبالتالي كل ما يمت إلى عالم الحس، والذي يتخذ شكل إحساس أو يكون صورة - يختفي.

إن (الإله) هنا هو بدون شكل. إنه لا يوجد في أي شكل حسي خارجي. لا توجد أي صورة (له). إنه لا يوجد للفكرة الحسية، بل بالعكس، إنه يوجد فقط للفكر. والذاتية التي تفكر، ولما كانت ذاتية مفكرة فإنها توجد وحسب للفكر.

(أ) يتحدد (الإله) على أنه قوة مطلقة وهي الحكمة. والقوة في شكلها على أنها الحكمة هي - إذا ما شرعنا في القول - متأملة في ذاتها كذات. وهذا التأمل في الذات، هذا التحدد الذاتي للقوة هو التحدد الذاتي الذي هو تجريدي وكلي تماماً، والذي لم يُجزِّئ نفسه بعد داخل ذاته، والطابع المتحدد ليس إلا التحددية بصفة عامة. وبفضل هذه الذاتية التي لا تطرح

تبايناً داخل ذاتها يتحدد (الإله) على أنه (الواحد). وداخل هذا (الواحد) تتلاشى كل تجُزئية. ويتضمن في هذا أن الأشياء الطبيعية، الأشياء التي لها طابع جزئي متحدد والتي تشكل العالم لا يعود لها أي وجود مستقل حقيقي في حالة المباشرية الخاصة بها. ويتمثّل الاستقلال من خلال (الواحد) وحسب. وكل شئ عداه هو مجرد شئ مطروح، يعتمد من أجل وجوده على شئ آخر، مجرد شئ يبقى بعيداً عن الوجود من جانب (الواحد)، وذلك أن (الواحد) هو الذاتية التجريدية، وكل شئ عداه غير جوهري بالمقارنة معه.

(ب) والنقطة التالية هي تحدد الغاية التي تنجم من (القوة) المطلقة. من وجهة نظر واحدة فإن (الإله) هو (نفسه) غايته (هو). إنه الحكمة. وإذا شرعنا في القول فإنه مطلوب من هذا التحدد أن يكون مكافئاً للقوة. وعلى أي حال فإن هذه الغاية نفسها هي مجرد غاية عامة أو نقول على نحو آخر إن الحكمة هي مجرد شئ تجريدي، وتسمى حكمة وحسب.

(ج) وعلى أي حال فإن التحددية لا يجب أن تبقى مجرد تحددية داخل (الفحوى)، بل تتلقى شكل الواقع أيضاً. فإذا ما شرعنا القول فإن هذا الشكل هو شكل مباشر. وغاية (الإله) هي في الواقع مجرد الواقع أولاً، وعلى هذا فهي غاية مفردة أو فردية تماماً. والخطوة التالية هي أن الغاية، التحددية، يجب أن ترتفع من جانبها إلى حالة الكلية العينية. ولدينا هنا بالتأكيد الذاتية من جهة، لكن التحددية لم تتكافأ بعد مع الذاتية. وهذه الغاية الأولى هي - هكذا - محدودة، غير أن (الإنسان)، الوعي الذاتي، هو المجال الذي تُظهر فيه الغاية ذاتها. والغاية يجب باعتبارها غاية إلهية أن تكون كلية، كلية بالفطرة وبالإمكانية، يجب أن تحتوي الكلية في ذاتها. والغاية - هكذا - هي مجرد شئ إنساني، وهي على نحو طبيعي هي الأسرة التي تتّسع إلى الأمة. والأمة المحددة تصبح هنا الغاية التي تنطلق أمام ذاتها بفضل الحكمة.

ولما كان (الإله) يجب أن يَتَشَخْصَن - هكذا - على أنه (الواحد) فإن هذا يبدو لنا فكرة أليفة ولا تثير الدهشة ولا تكون لها أهمية، وذلك لأننا تعودنا على الفكرة التصويرية عنه (هو). إن الفكرة شكلية - أيضاً - ولكن لها أهمية لا متناهية، ولهذا لا يجب أن نعجب من أن الشعب اليهودي

وضع قيمة عليا على الفكرة، وذلك لأن الفكرة التي تذهب إلى ان (الإله) هو واحد هي فكرة تعد جذر الذاتية، تعد ضوء العالم العقلي، تعد الطريق إلى الحقيقة. والطابع الماهوي للحقيقة المطلقة محتواه في الذاتية، ومع هذا هي ليست بعد الحقيقة كحقيقة، لأن التطور هو صفة ضرورية لهذه الحقيقة كحقيقة، لكنه (بداية) الحقيقة والمبدأ الشكلي للتناغم المطلق (للمطلق) مع نفسه. إن (الواحد) هو القوة الخالصة، وكل ما هو جزئي إنما ينطرح فيه (هو) على أنه سلبي، وليس أنه ينتمي إليه (هو) على هذا النحو، ولكن على أنه غير ملائم للتعبير عنه (هو)، على أنه غير جدير به (هو). وفي (ديانة الطبيعة) قد رأينا التحددية في مظهر الوجود الطبيعي. وفي ديانة (الطبيعة) قد رأينا التحددية تحت مظهر الوجود الطبيعي وعلى سبيل المثال في مظهر النور، ونجد أن (المطلق) يتبدى في هذه الحالة المتكشفة. ومن جهة أخرى فإن (القوة) اللامتناهية، كل هذه الخارجية، تَفْنَى. لهذا هناك ماهية بدون شكل أو عرض لا يوجد من أجل (الآخر) في أي حال طبيعي، بل ما نجده فحسب من أجل الفكر، من أجل (الروح). وتعريف (الواحد) هو ذلك التعريف الشكلي للوحدة الذي يشكل أساس تصور (الإله) على أنه (روح)، وإلى مدى الوعي الذاتي إنه جذر محتواه العيني الحق.

فإذا ما شرعنا في القول فإن الأمر ليس أكثر من أنه جذر وحسب. وذلك أن النقطة التي يجب أن تتحدد ليست مسألة عدد الصفات الروحية - وعلى سبيل المثال: الحكمة، الخيرية، الرحمة - وهي يجب نسبتها إلى (الواحد)، بل الأمر هو ما يفعله (هو) وما يكون عليه (هو) حقاً. وما نحن مهتمون به هو التحدد الفعلي والواقع. لهذا يجب أن يتحدّد ما إذا كان العمل يعبر عن الحالة التي تبدو فيها (الروح) أم لا. فإذا كان النشاط ليس من النوع الذي يطور طبيعة (الروح) إذن فإن الذات يمكن أن تنتقل على وجه اليقين إلى وجود (الروح) طالما أن الفكر العادي معنيٌّ بهذا، لكنها ليست (الروح) الحقة. والخاصية الأساسية للنشاط هنا، مهما يكن الأمر - إذا ما شرعنا في القول - هي (القوة) التي لا تفترض شكلاً خارجياً يتضمن أن الواقع هو واقعها الخاص، بل بالأحرى إن موقفها تجاه الواقع لا يزال من الناحية الماهوية موقفاً سلبياً.

(ب)

الفكرة العامة العينية أو التصور الشعبي

(أ) تحدّد التجزئية الإلهية

التحدد الأول - في الفعل الإلهي للحكم فإن (الإله) هو الحكمة، إنه التحدد الذاتي (للإله)، تباينه (هو) أو - إن طرحنا المسألة على نحو أكثر تحديداً - إن فعله (هو) في (الخلق) محتوى فيه. والروح هي ببساطة ما يقيم توسطا بين النفس والنفس، ما هو فعال. وهذه الفعالية تتضمن تمييزاً عن النفس، فعل الحكم والذي هو في معناه الأصلي هو الانفصال أو الانقسام. والعالم هو شئ مطروح من جانب (الروح)، إنه مصنوع من العدم الخاص به. وعلى أي حال فإن العنصر السالبي في العالم هو العنصر الإيجابي، (الخالق) أي الذي فيه ما هو طبيعي يوجد على أنه لا وجود. ولهذا فإن العالم في عدميته قد انبثق من الاكتمال المطلق لقوة (الخير). لقد خُلِق من العدم الخاص به، - الذي - باعتباره هو (آخَرَهُ) - هو الإله. والحكمة تعني أن غاية ما ماثلة في العالم وتحدده. وعلى أي حال فإن هذه الذاتية هي ما يتأتّى اولاً، وعلى هذا فهي تجريدية إذا ما بدأنا قولنا، وبالتالي فإن تجزّئية (الإله) لم تطرَح بعد كوجود داخله (هو)، بل إن فعله (هو) الخاص بالحكم أو الانفصال يعني بالأحرى أنه (هو) يطرح شيئاً، وما ينطرح وينال طابعاً محدداً يوجد أولاً في شكل (آخر) مباشر. والتصور الأعلى هو على وجه اليقين فعل (الإله) في (الخلق) داخل (نفسه) وبه يكون (هو) البداية والنهاية فيه (هو نفسه) ومن ثم لديه لحظة الحركة والتي هي هنا لا تزال خارجه (هو)، هي في (نفسه)، في طبيعته الباطنية (هو).

وعندما لا تكون الحكمة تجريدية بل عينية، و(الإله) يجري التفكير فيه على أنه التحدد الذاتي على نحو أنه (هو) يخلق (نفسه) داخل (نفسه)، ويحتفظ بما هو مخلوق داخل (نفسه) حتى أنه ينطرح ويُعرف على أنه محتوى على نحو دائم في داخله (نفسه) على أنه (ابنه هو) [١٥] ثم يُعرف (الإله) على أنه (الإله) العيني، ويُعرف حقاً على أنه (الروح).

(١٥) يلاحظ أن هيجل هنا لا يتحدث عن الله كما في المسيحية بل على أنه الإله في ديانات الطبيعة (المترجم).

وعلى أي حال، لما كانت الحكمة لا تزال تجريدية فإن فعل الانفصال - فعل ما هو مطروح - هو شئ له (وجود)، إن الانفصال أو الحكم لا يزال له شكل المباشرية، ولكن لها هذا فحسب طالما أنه شكل، وذلك أن (الإله) يخلق على نحو مطلق من لا شئ. إنه وحده هو (الوجود)، ما هو إيجابي. وعلى أي حال إنه في الوقت نفسه هو طارح قوته (هو). والضرورة التي بها يطرح (الإله) قوته (هو) هو مقر ميلاد كل ما يُخلق. وهذه الضرورة هي المادة التي يخلق منها (الإله) [١٦]، إنها هي (الإله) (نفسه)، ولهذا فإنه (هو) لا يخلق لهذا من أي مادة، وذلك أنه (هو) هو (النفس)، وليس المباشر، أو المادة. إنه ليس (الواحد) مقابل (الآخر) الموجود من قبل، بل هو (نفسه) (الآخر) في شكل تحددية، وعلى أي حال فهي لأنه ليس إلا (الواحد) توجد خارجه (هو) كحركته السالبية. وطرح (الطبيعة) ينتمي بالضرورة إلى الفحوى أو تصور الحياة الروحية، تصور (النفس) وهو استغراق العقل في النوم. ولما كانت القوة يجري تصورها كسالبية مطلقة، أي (الماهية)، أي ما هو في هوية مع ذاته، هو أولاً في حالة استرخاء، في حالة سكينة أبدية، في عزلة أبدية. الذي منه خُلق العالم هو عنصر مخلوق، إنه غيبة كل اختلاف، وهو في علاقة مع هذه الكيفية حتى أن (القوة)، (الماهية) هي أول ما يجري التفكير فيها. وعلى هذا إذا جرى تساؤل: من أين حصل (الإله) على المادة فإن الجواب هو وحسب في تلك العلاقة البسيطة مع النفس. لكن هذه العزلة نفسها في ذاتها الخاصة ليست إلا مجرد لحظة (للقوة) وليس كليتها. إن (القوة) هي في طبيعتها الخالصة علاقة سالبية مع النفس، هي توسط داخل النفس ولما كانت في علاقة سالبية مع النفس فإن إلغاء أو تقديم الذاتية التجريدية هو طرح الاختلاف، طرح التحددية أي هو خلق العالم. وعنصر اللاشئ إن المادة هي هلامية، هي ما في هوية مع ذاتها. وهذه وحسب لحظة (الماهية)، ومن ثم فهي شئ مختلف عن (القوة) المطلقة، وعلى هذا هي ما نسميه المادة. لهذا فإن خلق العالم يعني العلاقة السالبية (للقوة) مع ذاتها، وذلك طالما أنها تبدأ مع شئ يتحدد على أنه مجرد الهوية مع النفس.

إن الخلق من جانب (الإله) شئ مختلف عن الفعل المنطلق من (الإله) أو من فكرة عالم تنطلق من (الإله). وكل الشعوب لديها شجرات أنساب

(١٦) يستخدم هيجل في طوال الفصل كلمة God وليست god لكننا لم نترجمها (الله) بل ترجمناها (الإله) ويتضح هذا في التعبير الأخير أن الإله يخلق من مادة بينما (الله) العلي القدير يخلق بكلمته كُنْ فيكون (المترجم).

الآلهة أو ما أصبح بعد ذلك نشأة الكون. وفي هذه الأمور فإن المقولة الأساسية هي دائما السيرورية وليس حدث خلق شئ ما. ومن (الجوهر الأعلى للكون) صدرت الآلهة، عند اليونانيين بنظرياتهم في نشأة الكون فإن الآلهة الأعلى أكثرها روحية هي تلك الآلهة التي انطلقت بشكل نهائي من مصدر ما، وهي آخر ما ينطلق. والمقولة الهزيلة للسيرورية تختفي الآن وذلك أن (الخير)، (القوة المطلقة) هي (ذات).

هذه السيرورة لا تعبر عن الطابع الحق لما هو مخلوق. وما ينطلق هو ما يوجد، ما هو موجود بالفعل، وعلى هذا النحو فإن (الأساس) أو (الماهية) التي ينطلق منها يجري التفكير فيه على أنه العنصر غير الماهوي الذي اختفى في شئ أعلى. إن ما ينطلق من (الإله) ليس الفكر كشئ مخلوق، بل على أنه شئ مستقل، قائم بذاته، وليس كشئ ليست له استقلالية فطرية. وهذا - لهذا - هو الشكل الذي يتخذه التحدد الذاتي (الإلهي)، حالة التجزئية. إنه لا يمكن أن يكون قناعاً وذلك أن الحكمة ضرورة بالنسبة للفكرة عينها عنه. وعلى أي حال إنه ليس أي نوع من تجزئية (الإله) في (نفسه)، وإلا لَعُرِفَ (الإله) على أنه (الروح). إن التجزئية - نظراً لأن (الإله) (واحد)، ترتبط بالجانب الآخر للوجود وإذا ما شرعنا في القول فإن هذه التجزئية هي الفعل (الإلهي) للتشخصن بصفة عامة، ويكون - هكذا - هو (الخلق). وطرح العالم هذا ليس مؤقتاً، بل بالعكس، إن ما ينطلق من (الإله) يحتفظ بطابع شئ مطروح، طابع مخلوق في الواقع. وهكذا نجد أن ما هو مخلوق عليه علامة شئ ليست له أي استقلالية. هذه هي الصفة الأساسية، وهي صفة تظل مرتبطة به لأن (الإله) يجري تصوره على أنه (الذات)، على أنه (القوة) اللامتناهية. بالوسائل الآلية والتقنية للإنتاج والتي يستخدمها الإنسان، وهذه فكرة يجب أن نستبعدها من أذهاننا. إن (الإله) هو (الأول)، وفعله (هو) الخاص بالخلق، هو خلق أبدي، لا يكون (هو) فيه النتيجة، بل هومايصدر أولاً. وعندما يجري تصوره (هو) بطريقة أسمى أي باعتباره (روحاً)، وهنا نجد أن (القوة) لا توجد إلا (للواحد)، وعلى هذا يترتب أن ما هو جزئي هو مجرد شئ سالبي، شئ مطروح، بالمقارنة مع الذات.

التحدد الثاني - هذا التحدد يعني أن (الإله) هو (ذات) بشكل افتراضي. فإذا لم يكن (هو) ذاتاً إذن فإن (الخلق) هو تصور شعبي صبياني يوحي

في التو بأنه (هو) الخلق الذاتي، ولا ينطلق منه (هو) وهو البداية والنتيجة [١٧]. وعلى أي حال نجد أن (الإله) هنا لا يجري تصوره على أنه (الروح). إن الإنتاج البشري، الإنتاج التقني هو سيرورة خارجية. إن (الذات)، ما هو (الأول) يصبح فاعلاً نشطاً ويربط نفسه بشئ آخر غير نفسه، ومن ثم يتأتى إلى أن يكون في علاقة خارجية مع المادة التي يجب استغلالها، والتي تقدم مقاومة ويجب قهرها وتذليلها. وكلامهما بالفعل يوجدان كموضوعين لهما علاقة متبادلة بينهما. إن (الإله) - من جهة أخرى - يخلق بشكل مطلق من لا شئ، نظراً لعدم وجود شئ قبله (هو).

لهذا فإن حال الإنتاج في ارتباط معه (هو) باعتباره (ذاتاً) هو حدسي، هو (نشاط لا متناه). وفي حالة الإنتاج الإنساني فإنني أنا وعي، أنا أملك غاية، وأنا أعرف ما هي؛ ولدي أيضاً بالتالي المادة، وأعرف أن علاقتي بها هي علاقة (بالآخر). والإنتاج الحدسي التلقائي - من جهة أخرى - أي إنتاج (الطبيعة) ينتمي لتصور (الحياة). إنه فعل باطني، نشاط داخلي، ليست له مرجعية بشئ يوجد بالفعل. إنه اقتدار - حياة، إنه الإنتاج الأبدي للطبيعة، والطبيعة - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - هي شئ مطروح، شئ مخلوق.

إن (الإله) بالمرجعية إلى العالم هو كلية تحدديته (هو)، كلية سالبيته (هو)، وهو بالمرجعية إلى كلية (الوجود) المباشر فإنه (هو) ما هو مفترض من قبل، إنه الذات التي تظل هي الأولى على نحو مطلق. وهنا نجد أن الخاصية الأساسية (للإله) هي الذاتية، والتي تربط نفسها بذاتها وباعتبارها الذاتية الدائمة الوجود على نحو فطري هي ما يوجد أولاً.

والطابع الاشتقاقي للآلهة (اليونانية) والتي تمثل العنصر الروحي هو شئ مختلف يمت إلى تناهي هذه الآلهة. وهذا هو ما يعطيها طابعها المميز، وبهذا تعد طبيعتها معتمدة على شئ يوجد من قبل، كما هو الحال مع الروح المتناهية (للطبيعة).

---

(١٧) إن (الإله) هو البداية والنتيجة عند هيجل وهو يتناول الديانات غير السماوية. ولقد جاء التعبير القرآني العظيم عن (الله) أنه هو الأول والآخر، إنه إذن كل شئ وليس نتيجة كما في الديانات غير السماوية (المترجم).

وعلى أي حال فإن هذه الذاتية هي (الأولى) على نحو مطلق، إنها (بداية) كل الأشياء، وطابعها الظرفيّ قد تم استبعاده، لكنها هي شئ وحسب يبدأ، وهذا لا يعني أن الذاتية يجري تشخيصها على أنها نتيجة وعلى أنها (الروح) العينية.

فإذا كان ما تخلقه (الذات) المطلقة هو عين ذاته، إذن فإن التباين سيكون في هذه الحالة قد جرى استبعاده وجرى استيعابه في هذا التباين. إن (الذات) الأولى ستكون هي الأخيرة، ستكون شيئاً يَنْجُمُ من ذاتها. ولكن هذه هي خاصية لم تحصل عليها بعد، وكل ما نستطيع نحن أن نقوله هو أن هذه (الذات) المطلقة هي شئ يبدأ وحسب - إنها هي الأولى أو الأولية.

التحدد الثالث للإله في العلاقة مع العالم

يجري التعبير عن هذا بما نسميه صفات (الإله). وهذه الصفات تمثل طابعه المحدد الخاص به (هو)، أي طالما أننا قد رأينا أن هناك تجزئية (للإله)، تحددية ذاتية (للإله)، وأن هذه التحددية الذاتية هي خلق العالم، فإنه يترتب على هذا أنه ينطرح. بإزاء هذا حقيقة علاقة من جانب (الإله) بالعالم، أو لنقل بشكل آخر: إن الصفات هي العنصر المحدد ذاته، وكل ما هنالك أنه يُعْرف في (فحوى) (الإله).

إن (الواحد) هو شئ قد نال طابعاً محدداً يُعرف على أنه الوجود، على أنه ليس العودة إلى (الإله)، و(الآخر) هو وجودِ (الإله) وقد تحدد كصفة محددة (للإله). وهذا هو الذي يجعلنا نكون في أسْر عادة أن نسمي باسم الصفات علاقات (الإله) بالعلم، وأن نقول إننا لا نعرف سوى هذه العلاقة بين (الإله) والعالم ولا نعرف (الإله) (نفسه)، وبهذا نكون قد استخدمنا تعبيراً غير موفق. وهذا بالضبط هو طابعه (هو) المحدد الخاص، وهذا هو بالتالي الذي تعرضه صفاته (هو) الخاصة.

ولا يحدث إلا عندما تمثل الأشياء بطريقة خارجية ومن وجهة نظر الحواس يمكن لأي شئ أن نقول عنه إنه (كائن)، أو أنه لذاته، على نحو أن هذه هي التي تشكل طبيعته الجزئية الخاصة. إن الحال الذي يكون فيه الإنسان في علاقة مع الآخرين هو طبيعته تماماً. إن الحمض ليس شيئاً

آخر سوى الطابع المميز لعلاقته بالقاعدة - تلك هي طبيعة الحمض ذاته. فإذا نحن فهمنا العلاقة التي يتواجه فيها الشئ مع الأشياء الأخرى فإننا نفهم طبيعة الشئ ذاته.

لهذا فإن هذه الفروق هي ذات طابع مُتَدَنٍّ للغاية، نظراً لأنها تتطابق مباشرة على نتاج الفهم الذي لا يعرفها، ولا يعرف ما يملكه في هذه الفروق. وهذه التحددية كشئ خارجي، مباشر، كتحددية (للإله نفسه) هي قوته (هو) المطلقة والتي هي الحكمة، اللحظات المحددة التي هي خير وصوابية.

إن (الخيرية) تقوم في واقعة أن العالم يكون: إن (الوجود) لا يمت إليها، حيث أن الوجود هنا يتقلص إلى شرط للحظة، ولا يكون إلا (وجوداً) يكون قد انطرح أو تخلَّق. وفعل التقسيم هذا فعل التباين، يمثل الخيرية الأبدية (للإله). وما يتميز - هكذا - عن (الإله) ليس له حق الوجود، إنه خارجي بالنسبة (للواحد)، فإنه شئ يتكشّف، وبسبب هذا فإنه شئ محدود، متناهٍ، طابعه الماهوي ألا يكون، لكن خيرية (الإله) تقوم وحسب في حقيقة أنها موجودة. ولما كانت شيئاً قد طرح، فإنها تنقضي أيضاً، هي ليست إلا مظهراً. و(الإله) وحده هو (الوجود)، الوجود الحق، و(الوجود) الذي يستبعد أيًّا من عناصره، (الوجود) خارج (الإله) ليس له حق الوجود.

إن (الإله) يمكن أن يكون (خالقاً) بالمعنى الحق وهذا لا يكون إلا طالما أنه (هو) هو الذاتية، فهو باعتباره ذاتية يكون حراً، وطابعه (هو) المحدد، إنّ تحدّده (هو) الذاتي يتحرر. وما هو حر هو وحده الذي يستطيع أن تقوم تحديداته في وجه ذاته باعتباره حراً، ويستطيع أن يعطيها الحرية. وهذا التباين، الذي كليته إنما يمثلها العالم، يمثلها هذا (الوجود) هو (الخير).

وعلى أي حال فإن (وجود) العالم، أو لنطرح المسألة بشكل آخر، فإن الواقع الإيجابي واستقلال العالم أو وجوده الذاتي ليس هو وجوده الذاتي الخاص به، بل الوجود الذاتي (للقوة). وعلى هذا فإن العالم عليه في علاقته (بالقوة) يجب التفكير فيه على أنه شئ ناقص في ذاته. وأحد الجانبين يمثله تكشّف التباينات، العالم اللامتناهي للوجود المتحدد،

والجانب الآخر بالتالي يكون من خلال جوهرية العالم، رغم أن هذه الصفة لا ترتبط بالعالم ذاته، بل هي بالأحرى هوية (الماهية) مع ذاتها. والعالم لا يستطيع أن يستبقي ذاته بشكل مستقل، بل الأمر بالعكس، (فوجوده لنفسه)، وجوده الحقيقي، هو (القوة) التي تستبقي ذاتها في التباينات، طالما أنه يظلّ (الوجود لذاته)، ومن ثم يمثل (وجود) العالم. والعالم - هكذا - إنما ينقسم داخل ذاته، وإذا نظرنا إلى العالم من جانب فإنه يعتمد على غيره، فيه تباين خاو، وإذا نظرنا إليه من جانب آخر فإنه هو عين (وجوده) الخالص.

وتجلي العدم، تجلي الاصطباغ المثالي لهذا الوجود المتناهي، تجلي حقيقة أن (الوجود) هو هنا ليس مستقلاً حقاً - هذا التجلي في شكل (القوة) هو (الصوابية)، وفي هذا يحدث عدل للأشياء المتناهية. إن الخيرية والصوابية ليستا أمراً لحظيًّا (للجوهر). وهذه الخصائص موجودة في (الجوهر) في حالة وجود، وهي أيضاً حاضرة على نحو مباشر فيه على انها ليست وجوداً، على أنها صيرورة.

هنا لا يجري التفكير في (الواحد) على أنه (جوهر) بل على أنه (الواحد) الشخصي، على أنه (الذات)، وهنا فإن تحدد الغاية هو تحدد (الفحوى) ذاتها. إن (على) العالم أن يكون كما أنه (عليه) أيضاً أن يتغير، عليه أن ينقضي. وهنا يجري التفكير في الصوابية على أنها تحدد (الذات) في تباينها الذاتي عن هذه التحددات التي تنتمي إليها، عن هذا العالم الذي هو عالمها الخاص.

إن الخلق والاستبقاء والانقضاء هي في التصور العادي لها منفصلة في الزمن، ولكنها في (الفحوى) هي لحظات من الناحية الماهوية ولكن لسيرورة واحدة فحسب ألا وهي سيرورة (القوة). إن الاصطباغ المثالي (للقوة) مع ذاتها هي - هكذا - اللاشئ الذي خُلق منه العالم. إنه كلا استبقاء العالم وإلغاء واستيعاب هذا الاستبقاء أو الوجود المستقل.

وهذا الاصطباغ المثالي (للقوة) الذي يطرح نفسه في (وجود) الأشياء هو أيضاً كلا (وجود) الأشياء و(لا وجودها). وإلى مدى الخيرية فإن العالم لا يوجد إلا على أنه ليس لديه تبرير لوجوده في ذاته، حيث أنه يقوم ويتبقى على نحو عرضي، وفي هذه الحقيقة هو في الوقت نفسه محتوى في السالبية التي تدين بوجودها للصوابية.

إن الخصائص التي أوردناها هي بالتأكيد خصائص (الفحوى) ذاتها، لكن الذات التي تمتلكها لا تجد طبيعتها الحقة في هذه الخصائص. إن الخصائص الأساسية هي (الواحد) و(القوة)، و(الفحوى) التي هي الطبيعة الخالصة للذات تنطرح على أنها لا تزال موجودة باستقلال من الصفات. فإذا كانت تنتمي حقاً لها، إذن فإنها هي نفسها ستكون (الكلية) لأن (الفحوى) هي الخيرية المطلقة، إنها تتشارك مع ذاتها في خصائصها الخالصة. وفي حالة انتمائها إلى (الفحوى) فإن هذا سيتضمن على نحو أكبر أنها هي نفسها كانت (الفحوى) الكلية، ومن ثم ستكون لأول مرة حقيقية حقاً، وعلى أي حال ستكون الحالة التي فيها (الفحوى) تنطرح (الفكرة العادية) والذات على أنها (الروح)، حيث تكون الخيرية والصوابية كليتين.

ولكن رغم أن الخيرية والصوابية تحتويان عنصر التباين، فإنه لا يجري التفكير فيهما على أنهما يولدان طابع (القوة). و(القوة) بالعكس بفضل طبيعتها الخالصة هي بدون طابع محدد، هي ما ليس متحدداً، إنها تُظهر نفسها ماهوياً على أنها قوية ضد تلك التباينات عينها، وخيريتها تنتقل إلى الصوابية والعكس بالعكس. فكل منهما وهي مطروحة لذاتها تستبعد الأخرى، بينما الطبيعة الخالصة (للقوة) قائمة في هذا: إنها تطيح ببساطة بالتحددية أو تلغيها.

والصوابية هي لحظة السلب، أي أنها تُجَلّي عدم الأشياء. والصوابية وهي مفهومة على هذا النحو هي خاصية، على نحو ما أن الصدور والانقضاء موجودان في الإله الهندي شيفا أو الإله الميمون. إنها ببساطة تعبر عن مظهر السيرورة، مظهر العرضية، العدم الذي يتضح. إنها لا تعبر عن السلب كعودة لا متناهية إلى النفس التي ستكون خاصية (للروح). إن السلب هنا ليس إلا الصوابية.

(ب) شكل العالم

وهكذا يُعَدُّ العالم مبتذلاً، إنه يوجد ماهوياً على أنه مجموعة من الأشياء. وفي الشرق وعند اليونانيين تنبعث الحياة على نحو جزئي، ينبعث شعور بالبهجة من الطابع الودود والمرح، للعلاقة التي يرتبط فيها (الإنسان) (بالطبيعة) وباتخاذ هذه النظرية الكريمة فإن الإنسان يضفي الطابع

الروحي على ما هو طبيعي، إنه يحوله إلى شئ (إلهي)، إنه يعطيه نفساً.

وهذه الوحدة من (الإلهي) والطبيعي، هذه الهوية بين المثالي والواقعي، هي تشخصن تجريدي، ويتم التوصل إليه بسهولة. والهوية الحقة هي الهوية التي توجد في الذاتية اللامتناهية، والتي لا يجري تصورها على أنها حيادية، على أنها نوع من التبلّد المتبادل لخواص العنصرين، ولكن على أنها ذاتية لا متناهية، تحدد ذاتها، وتحرر تحديداتها في شكل عالم. وعند هذه المرحلة فإن هذه التحديدات - هكذا - التي تتحرر هي في طابعها باعتبارها أشياء وفي الوقت نفسه على أنها غير جوهرية أو معتمدة على غيرها وهذا في الحقيقة هو ما يشكل طبيعتها الحقة. إن هذه التحديدات ليست آلهة، بل هي موضوعات طبيعية.

وهذه (القوى) الخلقية الجزئية والتي عليها تكون الآلهة اليونانية الأعلى من الناحية الماهوية لا تملك استقلالية إلا في الشكل، وذلك لأن محتواها، - بفضل طابعها الجزئي - غير جوهرية. وهذا شكل مزيف، إن (وجود) هذه الأشياء غير الجوهرية، التي هي مباشرة منظوراً إليها من وجهة النظر الحالية، يجري تصورها حقاً على أنها شئ صوري، شئ غير جوهري، يتأتى أن يكون له (وجود) ليس في شكل (وجود) إلهي مطلق، بل في شكل (وجود) يكون تجريدياً، يكون أحادي الجانب، ولما كان يحصل على طابع (وجود) تجريدي فإنه يربط به مقولات (الوجود)، ولما كان وجوداً متناهياً فإن هذه المقولات هي مقولات (الفهم).

إننا في حضرة الأشياء المبتذلة عندما يوجد العالم من أجلنا، في حضرة الأشياء الخارجية، التي توجد بمقتضى ارتباط متكشف (للفهم) يتم التعبير عنه من خلال الأساس والتتالي والكيف والكم وأمثال هذه المقولات الخاصة (بالفهم).

إن الطبيعة غير مؤلهّة أي ليس لها طابع إلهي، والأشياء الطبيعية ليست لها جوهرية أو استقلالية في ذاتها (وما هو إلهي) ليس إلا في (الواحد). ويبدو أن الأمر يدعو للأسف القول إن (الطبيعة) يجب في أي ديانة أن تكون غير مؤلهة وأنها يجب أن تحصل على طابع ما ليس فيه عنصر إلهي. إننا ميالون بالأحرى لتمجيد وحدة المثالي والواقعي، وحدة

(الطبيعة) و(الإله) وحيث تُعَدُّ الأشياء الطبيعية مما تتحدد بحرية على أنها جوهرية وإلهية، فإن العادة أن نسمي هذا هوية الاصطباغ المثالي والواقع. وهذا على وجه اليقين (الفكرة العادية)، ولكن مثل هذه التحددية للهوية مغرقة في الشكلية، ويتم الحصول عليها بأرخص الأثمان وهي موجودة في كل مكان. والنقطة الرئيسية هي التحدد الأكبر لهذه الهوية، والهوية الحقة لا توجد إلا فيما هو روحي، في (الإله) الذي بطريقة حقيقية يحدد (نفسه) حتى أن لحظات (فحواه) (هو) هي في الوقت نفسه تنطرح على أنها كلية. والأشياء الطبيعية إلى مدى وجودها الجزئي لها - كأمر واقع - وجود ضمني، والنظر من خلال فحواها، من خلال علاقتها (بالروح)، من خلال علاقتها (بالفحوى) هي نظرة خارجية، وكذلك الأمر بالنسبة (للروح) باعتبارها متناهية، وهي تتبدى على أنها هذا الشكل الجزئي للحياة هي نفسها خارجية. ومن الحق أن الحياة هي شئ ما من الناحية الماهوية، شئ باطني، ولكن الكلية التي أشرنا إليها طالما أن الأمر أمر حياة وحسب هي خارجية بالنسبة للباطنية المطلقة (للروح)، والوعي الذاتي التجريدي هو بالمثل متناه. والأشياء الطبيعية، مجال الأشياء المتناهية، (الوجود) التجريدي الخالص يمثل شيئاً هو في طبيعته خارجي بالنسبة لذاته. وهنا في هذه المرحلة نجد أن الأشياء تحصل على طابع الخارجية، وهي تبدو وفق (فحواها) في طبيعتها الحقة. فإذا شعرنا بالأسف أن مثل هذا الوضع منسوب إلى (الطبيعة) فيجب في الوقت نفسه أن نقول إن هذه الوحدة الجميلة (للطبيعة) و(الإله) هي شئ حسن ولكن للخيال فحسب وليس للعقل. وحتى أولئك الذين يعترضون بقوة كبيرة على تأليه (الطبيعة) وتمجيد هذه الهوية، سوف يجدون نفس الأمر على وجه اليقين أنه صعب للغاية أن نؤمن به في نهر الجانج، في بقرة، في قرد، في بحر، إلخ على أنه (إله). وهنا - فإن الأمر بالعكس - هو أن نجد أساساً قد وُضع على نحو أكثر عقلانية للنظر إلى الأشياء وإلى روابطها.

وعلى أي حال فإن الموضع هنا ليس هو المكان الملائم بعد لإعطاء هذا الشكل من الفكر الواعي كمالاً نظرياً وجعله معرفة. ولكي يمكن أ يتم هذا يجب أن يوجد اهتمام عيني بالأشياء، كما أن (الماهية) يجب تصورها لا على أنها مجرد شئ كلي بل أيضاً على أنها (الفحوى) المحددة. إن الرؤية النظرية المحددة للأشياء لا يمكن أن توجد على طول الفكرة الشعبية عن الحكمة التجريدية وعن غاية محدودة واحدة.

وهكذا تتحدد علاقة (الإله) بالعالم بصفة عامة على أنها تجليه (هو) المباشر فيه بطريقة فردية جزئية، من أجل غاية محددة في مجال متحدد، وعند هذه النقطة يتأتى التصور المحدد للمعجزات. في الديانات السابقة لم تكن هناك معجزات، وفي ديانة الهند كان كل شئ في حالة تشوش منذ البداية الخالصة. وفكرة المعجزة تأتت أولاً في ارتباط بفكرة التعارض مع نظام (الطبيعة) ومع قوانين (الطبيعة) حتى ولو لم تكن هذه القوانين قد استكشفت بعد، ولكن عندما لم يكن هناك وحسب إلا الوعي بالعلاقة الطبيعية بين الأشياء ذات الطابع العام فهنا نلتقي أولاً بما هو إعجازي، والفكرة التي تكونت عنه هي أن (الإله) يُجَلي (نفسه) في شئ فردي، وهو يفعل هذا في الوقت نفسه في تعارض مع الطابع الماهوي لهذا الشئ.

والمعجزة الحقة في (الطبيعة) هي تجلي (الروح)، والتجلي الحق (للروح) أساساً هو (روح الإنسان) ووعيه بمعقولية (الطبيعة)، ووعيه أنه في هذه العناصر المبعثرة وفي هذه الأشياء العرضية المتكشفة فإن التطابق مع القانون والعقل يكون ماثلاً على نحو ماهوي. وعلى أي حال فإن العالم في هذه الديانة يبدو على أنه مركب من الأشياء الطبيعية التي تؤثر بعضها في البعض الآخر بطريقة طبيعية، وتقوم في علاقة معقولة بعضها بالبعض الآخر، وضرورة المعجزات تكون حاضرة طالما أنه لم يجر تصور تلك العلاقة على أنها هي الطبيعة الموضوعية للأشياء، أي طالما أن تجلي (الإله) فيها لا يجري التفكير فيه على أنه القوانين الكلية الأبدية (للطبيعة)، وطالما أن فعالية (الإله) لا يجري التفكير فيها على أنها كلية من الناحية الماهوية. إن العلاقة العقلانية التي نصل إليها في البداية في هذه المرحلة هي وحسب العلاقة الموضوعية، وما تعنيه هو أن الشئ الفردي على هذا النحو يوجد في تناهيه من أجل ذاته، ومن ثم بالتالي فإنه في علاقة خارجية.

ولا يزال يجري تصور المعجزة على أنها تجلٍّ عرضي (للإله)، والعلاقة المطلقة الكلية (للإله) مع العالم الطبيعي هي - من جهة أخرى - السموّ أو الرفعة. إننا لا نستطيع أن نسمي (الذات) اللامتناهية المتصَوَّرَة في ذاتها وفي علاقتها بذاتها السمو، فالتفكير فيها على هذا النحو هو في طبيعته الماهوية مطلق ومُقدس. إن فكرة السمو قد تأتت في البداية في الارتباط بالتجلي وعلاقة هذه (الذات) بالعالم، وعندما جرى التفكير

في العالم كتجلٍ (للذات)، وإن كان كتجلٍ ليس إيجابياً، أو على أنه تجلٍ بينما يكون في الحقيقة إيجابياً تكون خاصيته الرئيسية في هذا: إن ما هو طبيعي، إن ما هو من العالم يجري نفيه أو سلبه على أنه غير ملائم للتعبير عن (الذات) ويُعرف على هذا النحو.

لهذا فإن السمو هو هذا الظهور الخاص وتجلي (الإله) في العالم، ويمكن تحديده على هذا النحو. وفعل التجلي هذا يُظهر نفسه في الوقت نفسه على أنه سمو، على أنه يرتفع عن هذا التجلي في الواقع. وفي (ديانة الجمال) يوجد تصالح الدلالة مع ما هو مادي، ما هو حال حسي و(وجود) من أجل (آخر). إن ما هو روحي يُجَلّي ذاته كلية بهذه الطريقة الخارجية. وهذه الحالة الخارجية هي رمز لما هو باطني، وهذا الشئ الباطني معروف تماماً في شكله الخارجي.

ومن جهة أخرى فإن سمو التجلي يدمر الواقع مباشرة، يدمر المادة وما هو مادي ينتمي إليه. و(الإله) في تجليه (هو) يميز (نفسه) على نحو مباشر عنه، حتى أن هذا المادي يُعْرف بأنه غير ملائم لتجليه (هو). وأن (الواحد) لهذا لم يملك بعد (وجوده) الكامل ووجوده الماهوي في الخارجية الخاصة بالتجلي على نحو الحادث لآلهة (ديانة الجمال)، وعدم سداد التجلي ليس شيئاً لا يوجد به أي وعي بل الأمر بالعكس، إنه ينطرح مع الوعي على أنه غير سديد.

وبالتالي لا يكفي تشكيل السمو حتى يكون المحتوى، (الفحوى)، أسمى من (الشكل) الخارجي، حتى لو كان هذا الشكل الخارجي مبالغاً فيه وممتداً إلى ما يجاوز معياره الطبيعي، بل إن ما يُجَلّي نفسه يجب أيضاً أن يكون (القوة) التي هي فوق الشكل الخارجي. وفي ديانة الهند فإن عروض (ما هو إلهي) خاوية من المعيار، ومع هذا فهي ليست سامية، بل هي بالأحرى تشويه، أو قد تكون غير مشوهة كما هو الحال في البقرة والقرد والذي يعبر عن القوة الكلية (للطبيعة)، ومع هذا فإن الدلالة والشكل الخارجي ليسا في تناسب مع بعضهما، وعلى أي حال إنهما ليسا ساميين، ففي الحقيقة إن هذه الرغبة في التناسب المتبادل هي التي تشكل القصور الأكبر. وعلى هذا من الضروري أن تكون (القوة) في الوقت نفسه في موضع أعلى من الشكل الخارجي.

إن الإنسان في حالة الوعي الطبيعي يمكن أن تكون لديه أشياء طبيعية أمامه، لكن روحه لا تتلاءم مع مثل هذا المحتوى. إن مجرد فعل التطلع من حوله لا يعطي شيئاً سامياً، ولكن بالأحرى نجد أن اللمحة نحو السماء التي هي فوق ومفارقة هي ما يوجد حوله. وهذا السمو هو بمعنى خاص طابع (الإله) في علاقة مع الأشياء الطبيعية. وكتاب (العهد القديم) رائع لأن فيه يوجد هذا السمو. "وقال الرب ليكن نور فكان نور" هنا لدينا فقرات من أكثر الفقرات سمواً. إن (الكلمة) تمثل أكبر غياب ممكن للجهد، وهذا التنفس هنا في الوقت نفسه هو النور، عالم النور، التدفق اللامتناهي للنور، ومن ثمَّ فإن النور ينحط إلى مرتبة الكلمة، إلى شئ مؤقت ككلمة. و(الله) قد جرى تمثيله على أنه يستخدم الريح والبرق كجنود ورُسُل، والطبيعة مطيعة له هو (تماماً). ويقال "من أنفاسك انطلقت العوالم، وإزاء تهديداتك تتبدد، وإذا فتحت يدك (أنت) فإنها تمتلئ بالخير، وإذا أخفيت وجهك فإنها تضطرب، وإذا أبقيتها في نفسك (أنت) تتبدد تراباً، وإذا أطلقتها تنبعث ثانية" إن السمو قائم في هذا: إن (الطبيعة) تمثل على أنها منفية تماماً، إنها في حالة خضوع، وهي مؤقتة.

(ج)
الغاية التي يحققها الإله في العالم

التحدد الأول - إن تحدد الغاية يبدو هنا على أنه تحدد ماهوي هو أن (الإله) حكيم، وإننا لنشرع فنقول إنه حكيم في (الطبيعة) بشكل عام. إن (الطبيعة) هي في خلقه (هو)، و(هو) يترك قوته (هو) أن تُعْرف فيها، وإن كان الأمر ليس أمر قوته (هو) وحدها، بل حكمته (هو) بالمثل. وهذه الحكمة تكشف ذاتها فيما هي تقدمه بتأتي التنظيم وفق غاية.

وهذه الغاية لها بالأحرى طابع شئ غير محدد، مصطنع، إن التطابق مع غاية هو بالأحرى من النوع الخارجي : "أنت تعطي الحيوان طعامه"(١٨). إن الغاية الحقة والتحقق الحق للغاية ليسا ماثلين داخل (الطبيعة) على هذا النحو، بل بالأحرى هما من الناحية الماهوية موجودان في الوعي. إنه (هو) يُجَلي (نفسه) في (الطبيعة)، لكن ظهوره (هو) الماهوي هو أنه (هو) يبدو في الوعي، يبدو في تأمله (هو) أو معاودته (هو) الظهور، على نحو أنه في الوعي الذاتي يتبدى أن غايته (هو) هي مجرد أن تُعرف عن طريق الوعي وأنه (هو) هو غاية للوعي.

ومع البداية نقول إن السموَّ لا يعطي سوى الفكرة العامة عن القوة، ولا يعطي بعد فكرة عن غاية. والغاية ليست وحسب (واحدة)، والحقيقة هي بالأحرى هي أن (الإله) (نفسه) وحده يمكن أن يكون غايته (هو)، وذلك أنه (هو) يتملك (نفسه) في التحقق. هذه هي الغاية الكلية بصفة عامة. وعلى هذا إذا وجهنا انتباهنا إلى العالم، إلى (الطبيعة) فإننا نسعى هنا إلى النظر إلى العالم على أنه غاية (الإله) وحينئذ نرى أن هذه هي قوته (هو) وحسب هو التجلي فيه، وأن قوته (هو) وحدها التي تصبح موضوعية بالنسبة له (هو) في العالم، والحكمة تكوْن حتى هذه اللحظة حكمة تجريدية. وعندما نتحدث عن غاية فلا يجب التفكير فيها على أنها القوة البسيطة، بل يجب أن يكون لها طابع محدد حقاً. و(الروح) - في

---

(١٨) يستخدم هيجل تعبيراً من الإنجيل لكن علينا أن ندرك أنه يتحدث عن الإله في الديانات غير السماوية سوليس (الله) (المترجم).

الحقيقة - هي النطاق الذي يمكن أن تكون فيه ماثلة، ولما كان (الإله) هو الغاية (في الروح) باعتبارها وعياً، في (الروح) التي تنطرح مقابله (هو) لهذا فإنه هنا في الروح المتناهية على هذا النحو فإن غايته (هو) في الروح المتناهية هي (تمثله) هو، هي (تعرفه) هو. إن (الإله) هنا له الروح المتناهية مقابله (هو). و(الوجود باعتباره الآخر) أو (الآخرية) لم تنطرح بعد على أنها قد عادت إلى ذاتها بشكل مطلق. إن الروح المتناهية هي - من الناحية الماهوية - الوعي. لهذا يجب أن يكون (الإله) موضوع الوعي على أنه (الماهية)، أي على نحو يجري به الإقرار به وتمجيده. إن عظمة (الإله) - وقد شرعنا في القول - هي غايته (هو). وانعكاس (الإله) في الوعي الذاتي - إذا ما أخذنا الأمر بشكل عام - لم يُعْرَف بعد. كل ما هنالك أنه يتم الإقرار (بالإله)، ولكن إذا أريد له (هو) أن يُعْرَف أو يجري الإقرار به أيضاً إذن من الضروري أنه (هو) - باعتباره (روحاً) - عليه أن يطرح التباينات فيه (هو). وهنا ليس له بعد إلا التشخصنات المجردة التي أشرنا إليها.

وهكذا نجد عند هذه المرحلة فكرة تذهب إلى أن الدين كدين هو الغاية، إنه خاصية ماهوية، تعني أن (الإله أصبح معروفاً بشكل واع في الوعي الذاتي، وأنه (هو) الموضوع فيه، وله علاقة إيجابية به. و(هو) (الإله) باعتباره القوة اللامتناهية والذاتية في (نفسه هو). والنقطة الثانية هي أنه (هو) يُجَلي نفسه (هو)، ويجب أن يكون هذا - على نحو ماهوي - في روح أخرى، وهي باعتبارها متناهية تنتصب في علاقة موضوعية معه (هو). وهكذا نجد أن الخاصية التي تتأتى هنا هي الإقرار (بالإله) وتمجيده، لا بالنسبة للأمة اليهودية وحدها بل للأرض كلها، للشعوب كلها، وعلى الأمم كلها أن تمتدح (الرب أو السيد) (١٩). وهذه الغاية ألا وهي أنه (هو) يجب ألإقرار به ومعرفته وتمجيده من جانب الوعي، إذا

(١٩) لقد كان حديث هيجل منصبا على الديانات الطبيعية وهي في طريقها لأن تكون ديانات روحية ولهذا ترجمنا كلمة God بكلمة (إله) مع ملاحظة أن القرآن الكريم ذكر أن كل أمة أرسل لها رسول من قِبَل (الله) فلا معنى للتطور من ديانة طبيعية إلى ديانة روحية لأننا هنا مازلنا في المجال الوثني. ولكن هيجل انتقل فجأة إلى اليهود ومفروض أن موسى عليه السلام نزل عليه وحي سماوي من الله. وفي حالة الرسول الكريم محمد (ص) فإن الرسالة نزلت للناس كافة والحمد في هذه الحالة يكون (لله) الواحد الأحد وليس للسيد (المترجم).

ما شرعنا في القول - أن تسمى الغاية النظرية. وشكلها الأكثر تحديداً هو شكل الغاية العملية، الغاية الحقيقية الفريدة، التي تحقق ذاتها في العالم، ولكن دائماً في العالم الروحي.

التحدّد الثاني - هذه الغاية الماهوية هِي الغاية الخلقية، الأخلاقيات، وهي تعني أن (الإنسان) فيما يفعله قد حَمَل إلى عقله ما يتفق مع القانون، مع ما هو حق. وهذا العنصر لقانون ما هو حق هو العنصر (الإلهي)، وطالما أنه ينتمي إلى العالم، وطالما أنه حاضر في الوعي المتناهي فإنه شئ قد طرِح من جانب (الإله).

إن (الإله) هو (الكلي). والإنسان الذي يقود نفسه وإرادته حسب هذا الكل هو الإنسان الحر، ومن ثمّ يمثل الإرادة الكلية، وليس أخلاقياته الجزئية الخاصة به. وإن عمل ما هو حق هو هنا الخاصية الأساسية، التواجد أمام (الإله)، التحرر من الغايات الأنانية، صوابية ما له قيمة إزاء (الإله).

إن الإنسان يفعل ما يجري الإعلان عنه على أنه الحق بمرجعية إلى (الإله) مع رؤية بتمجيد (الإله). والفعل الصواب هذا له مستقره في الإرادة، في الطبيعة الباطنية للإنسان، وفي مقابل هذه الممارسة للإرادة بالمرجعية إلى (الإله) لدينا الحالة الطبيعية للوجود، الحالة الطبيعية (للإنسان) وما يتصرف أو يعمل.

وكما رأينا من أنه توجد في (الطبيعة) حالة تحطم أو انفصام للأشياء وإن (الإله) يوجد مستقلاً على حين أن (الطبيعة) لها (وجود)، لكنها مع هذا هي شئ في حالة خضوع، فكذلك أيضاً نرى بالضبط التمايز نفسه في الروح الإنسانية، إن لدينا العمل - الصواب على هذا النحو، ثمَّ - مرة أخرى - لدينا الوجود الطبيعي (للإنسان). وعلى أي حال فإن هذا - بالمثل - شئ يتحدد عن طريق العلاقة الروحية بالإرادة، بمثل ما أن (الطبيعة) بصفة عامة هي شئ تطرحه (الروح) المطلقة.

إن الوجود الطبيعي (للإنسان)، إن وجوده الدنيوي الخارجي ينطرح

في علاقة مباشرة مع ما هو باطني. فإذا كانت إرادته هذه هي إرادة جوهرية، إرادة ماهوية، فإن الفعل يكون فعلاً صواباً، وكذلك أيضاً بالنسبة للوجود الخارجي للإنسان فيجب أن يحافظ على هذا الشئ الذي هو باطني وصواب. ولا يكون الحال على ما يرام بالنسبة للإنسان إلا بمقتضى أعماله، ولا يجب أن يكتفي بقيادة سلوكه نفسه أخلاقياً بطريقة عامة، ويحترم قوانين بلده ويضحي بنفسه من أجل بلده وعمل ما يمكنه، بل أيضاً ينبعث مطلب محدد أن تكون الأمور على ما يرام أيضاً مع أي إنسان يعمل الصواب.

وهنا نجد نقطة ماهوية هي أن الوجود الواقعي، (الوجود) المحدد في شكل خارجي، مجعول لكي يتطابق مع ما هو باطني وصواب وأن يخضع له ويتحدد بمقتضاه. وهذا الشرط الماهوي يندرج هنا نتيجة العلاقة الإساسية بين (الإله) والعالم المتناهي الطبيعي وعلى أساس هذه العلاقة.

وهنا توجد غاية، وهي غاية يجب تحقيقها، ألا وهي هذا التباين الذي يجب في الوقت نفسه أن يتأتى في حالة تناغم، وذلك حتى يبين أن الوجود الطبيعي يحكم ذاته، وهو شاهد على ما هو ماهوي، شاهد على ما هو روحي. وإلى مدى اهتمام (الإنسان) فإنه يجب أن يتحدد ويحكمه ما هو باطني حقاً، يحكمه العمل الصواب.

وبهذه الطريقة تلقى رفاهية (الإنسان) ضماناً إلهياً، ولكن هذا الضمان لا يكون إلا طالما أن هذه الرفاهية متطابقة مع ما هو إلهي، مع القانون الخلقي، مع القانون الإلهي. وهذا هو رباط الضرورة، وعلى أي حال لا تعود ضرورة عمياء كما نراها في الديانات الأخرى، حيث أنها ليست سوى الضرورة غير المحددة الجوفاء والتي تكون (الفحوى) عنها غائبة، حتى أن (العيني) يكون خارجها. إن الآلهة، (القوى) الخارجية خاضعة للضرورة، لكن الضرورة لا تتشخصن بأن يَمْثُل فيها ما هو خلقي وصواب.

وهنا تكون الضرورة عينية، بمعنى أن ماله (وجود) ماهوي، (وجود) في ذاته ولذاته، يعطي القوانين، يعطي الإرادات، يعطي (الصواب)، يعطي (الخير)، ونتيجة هذا فإن هذا (الوجود) له (وجود) محدد إيجابي متلائم معه، إنه وجود هو حالة من السعادة أو الرفاهية إنه هو هذا النوع من التناغم الذي يعيه (الإنسان) في هذا المجال من الفكر.

وعلى هذا يتأسس الاعتقاد بأنّ الأمور يجب أن تكون على ما يرام معه بل وينبغي أن تكون معه على ما يرام. إنه غاية (للإله)، وهو هذا بكونه كلاً. ومع هذا فإنه وهو يشكل كُلاً، هو نفسه شئ متباين أو مميز، نظراً لأن لديه قوة الإرادة ووجوداً خارجياً. والذات الواعية تعرف الآن أن (الإله) هو رابطة هذه الضرورة، وأنه (هو) هذه الوحدة التي تُبرز حالة من الرفاهية تتناسب مع العمل الطيب وأن هذه الرابطة توجد، وذلك أن الإرادة الكلية الإلهية هي في الوقت نفسه الإرادة التي تتحدد في ذاتها، وبالتالي لها قوة إبراز تلك العلاقة.

والوعي بأن هذه الأمور مترابطة معاً يشكل هذا الإيمان، تلك الثقة التي هي ملمح أساسي وقيم للشعب (اليهودي). وإن كتاب (العهد القديم) وخاصة (المزامير) حافل بهذه الثقة.

وهذا - أيضاً - هو خط التفكير المعروض في سفر أيوب وهو السفر الوحيد الذي له صلة بموقف الشعب اليهودي وهو صعب على نحو كاف تبين ما فيه. إن أيوب يُطري براءته ويجد أن مصيره غير عادل، وهو غير راض أي أن فيه تناقضاً - الوعي بالصوابية المطلقة والرغبة في التواصل بين حالته وهذه الصوابية. ونحن نتبين النهاية التي لدى (الله) حيث جعل الأشياء تكون على ما يرام مع الرجل الطيب.

إن ما يشير إليه الحِجَاج هو أن هذا الاستياء، هذا الجزع يجب إخضاعه لسيطرة الثقة الخالصة المطلقة. إن أيوب يتساءل: "ماذا أعطاني الرب مكافأة من أعاليه؟ أليس الإنسان غير التقي هو الذي يُنبذ هكذا؟" وأصدقاؤه يردون بنفس المعنى، وإن كانوا طرحوا المسألة على نحو

عكسي: "لأنك لست سعيداً فإننا نستنتج أنك لست نقياً". ولقد فعل (الله) هذا لكي يحمي (هو) الإنسان من خطيئة الكبرياء.

وأخيراً فإن (الله) (نفسه) هو الذي يتكلم: "من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة؟ ... أين كُنْتَ حين أَسَّسْتُ الأرض". [٢٠] ثم يرد وصف جميل ورائع للغاية لقوة (الله) ويقول أيوب: "قد علمت أنك تستطيع كل شئ ولا يعسر عليك أمر. فمن ذا الذي يُخفي القضاء بلا معرفة". [٢١] وهذا الخضوع يتم التوصل إليه أخيراً، ومن جهة نجد المطلب أن تسير الأمور وتكون خيراً مع التقي، ومن جهة أخى فإنه حتى الشعور بالاستياء عندما لا يكون الحال هكذا يجب الكف عنه. إن هذا الاستسلام، هذا الإقرار بقوة (الله) هو الذي أعاد لأيوب خاصيته والسعادة اللتين كانتا له. وعلى أساس هذا الإقرار بقوة (الله) أنه تبعت هذا إعادة تأسيس سعادته. زيادة على ذلك في الوقت نفسه فإن هذا الحظ الحسن لا يعد شيئاً يمكن أن يطلبه إنسان متناه على أنه حق، استقلال عن قوة (الله).

وهذه الثقة في (الإله)، هذه الوحدة، والوعي بهذا التناغم للقوة، وفي الوقت نفسه الوعي بحكمة (الإله) وصوابيته قائمة على فكرة أن (الإله) يتحدد داخل (نفسه) كغاية، وأن له غاية.

وعلينا أن نتابع أكثر في هذا الصدد هذه الحقيقة. إن (الروح) تصبح باطنية، تصبح حركة (الروح) داخل ذاتها. والإنسان عليه أن يعمل الصواب. وهذا هو الأمر المطلق الوحيد، وإن عمل ما هو صواب هذا مستقر في إرادته. وإن الإنسان بهذه الوسيلة مقذوف به في ارتداد إلى طبيعته الباطنية، ويجب أن يشغل نفسه بالنظر في حياته الباطنية، ويتبين له ما إذا كان على صواب، ما إذا كانت إرادته إرادة خيرة أم لا.

(٢٠) أوردنا نص الترجمة العربية للعهد القديم كما وردت في الكتاب المقدس من سفر أيوب: الآية (١) من الأصحاح الثامن والثلاثين ثم الآية (٤) من نفس الأصحاح (المترجم).

(٢١) لم يورد هيجل النص كاملاً ولكننا أدرجناه بالكامل من الأصحاح الثاني والأربعين من سفر أيوب الآيتان الثانية والثالثة (المترجم).

وهذا التمعن والقلق بشأن ما هو خطأ، وصحة النفس وراء (الإله)، وهذا الغوص في أعماق الروح، هذا السعي من جانب الروح وراء ما هو صواب، وراء ما هو متطابق مع إرادة (الإله) هو شئ يتميز به بصفة خاصة هذا الشكل من الديانة.

وهذه الغاية تبدو أكثر على أنها في الوقت نفسه محدودة. إن الغاية هي أن الناس يجب أن يعرفوا وأن يعترفوا بوجود (الإله) (٢٢)، وأن ما يعملونه يجب أن يعملوه من أجل عظمة (الإله)، وأن ما يريدونه يجب أن يكون مطابقاً لإرادة (الإله) وأن إرادتهم يجب أن تكون إرادة حقيقية. وهذه الغاية لها - في الوقت نفسه - حد مرتبط بها، وعلينا أن ننظر في إلى أي مدى ينتمي هذا الحد إلى الطبيعة الماهوية (للإله)، وإلى أي مدى لا يزال التصور، لا تزال الفكرة العادية عن (الإله) ذاته تحتوي هذا التحديد.

فإذا كانت الفكرة العادية أو الشعبية عن (الإله) محدودة، فإن التحققات الأبعد للتصور الإلهي في الوعي الإنساني محدودة أيضاً. إن ما هو ماهوي أكبر دائماً، ولكن أيضاً أكثرها صعوبة، هو فهم وجود التحديد في (الواحد)، وعلينا أن ندرك أنه في الوقت نفسه تحديد (للفكرة العادية) وعلى نحو أن هذه (الفكرة العادية) لم تظهر بعد على أنها (الفكرة العادية) المطلقة.

(والإله) على أنه الواحد الذي يحدد (نفسه) في حريته (هو) وبناء على حريته (هو) على هذا النحو فإن ما هو روحي هو حر، هو الحكمة، لكن هذه الحكمة، هذه الغاية، هي أولاً مجرد غاية وحكمة بصفة عامة. إن حكمة (الإله)، تحدده (هو) الذاتي لم يتلقيا بعد تطورهما. وهذا التطور داخل (الفكرة العادية) عن (الإله) توجد أولاً في الديانة حيث تتكشف طبيعة (الإله) بشكل تام.

---

(٢٢) إن هيجل يتنقّل بين الحديث عن الأله والحديث عن الله ويمكن أحياناً أن يكون المقصود هو الله بالنسبة للديانات السماوية ولهذا يمكن حذف كلمة الإله وإحلال كلمة (الله) محلها إن كان المقصود الديانات السماوية لكن النص لا يكشف بوضوح ما هو المقصود (المترجم).

والقصور في هذه (الفكرة العادية) هي أنه بالرغم من أن (الإله) هو (الواحد) فإنه (هو) هو هذا في (نفسه) وحسب في تحددية وحدته (هو)، وليس ما يطور ذاته للأبد داخل ذاته. إنه لا يوجد بعد أي تحدد متطور. وما نسميه الحكمة هو إلى حد بعيد شئ تجريدي - إنه كلية تجريدية.

والغاية الحقيقية التي لدينا هي الغاية الأولى. إنها توجد على أنها غاية (الإله) في (الروح) باعتباره في الواقع، وعلى هذا يجب أن تكون لها كلية في ذاتها، يجب أن تكون غاية إلهية وحقيقية في ذاتها، وأن تكون غاية لها كلية جوهرية. إن غاية جوهرية في (الروح) تعني أن الأفراد الروحيين يعرفون أنفسهم على أنهم واحد، وأن يتصرفوا تجاه بعضهم البعض على أنهم واحد وأنهم في وحدة. والغاية هي غاية خلقية، وهي تجد مجالها في الحرية الحقيقية. إنها ذلك الجانب من التفكير الذي فيه ما هو عملي يتأتى في اللعب، غاية في الوعي الفعلي. وعلى أي حال فإن هذه الغاية هي غاية أولى، والأخلاقيات المرتبطة بها هي من النوع الطبيعي المباشر. وهكذا نجد أن الغاية هي الأسرة وترابط الأسرة. وهذه هي أسرة جزئية واحدة مستثناة من جميع الآخرين.

والغاية الأولى المباشرة الحقيقية للحكمة الإلهية هي - هكذا - لا تزال محدودة تماماً، وذلك لأنها هي الغاية الأولى. إن (الإله) هو الحكمة المطلقة، لكنه (هو) هو هذا بمعنى أنه الحكمة التجريدية بتمامها، أو يمكننا القول على نحو آخر إن الغاية في الفحوى الإلهية هي غاية لا تزال بعد عامة بشكل خالص، وبالتالي هي غاية خاوية من المحتوى. وهذه الغاية غير المحددة الخاوية من المحتوى تتحول في الوجود الواقعي إلى تجزئية مباشرة، تتحول إلى تحديد كامل بأكبر شكل، أو بكلمات أخرى إن حالة الإمكانية التي فيها لا تزال الحكمة توجد هي نفسها المباشرية، هي الاصطباغ الطبيعي.

وغاية (الإله) [٢٣] الواقعية هي الأسرة، وفي الواقع هذه الأسرة الجزئية

(٢٣) هنا يتأكد أن هيجل يتحدث عن (الإله) لا (الله) لأن (الله) في قرآنه المجيد حدد الغاية: "وما خلقت الإنسان والجن إلا ليعبدوني" (الذاريات/ ٥٦). (المترجم)

وذلك أن فكرة أُسر مفردة عديدة تعطي من قبل دليلاً على امتداد فكرة التفرد عن طريق التأمل. ونحن لدينا هنا تقابل رائع صارم بشكل مطلق - بل هو في الواقع أكبر تقابل ممكن صارم. و(الإله) - من جهة أخرى - (إله) السماء والأرض، الحكمة المطلقة، القوة الكلية، والغاية التي يستهدفها هذا (الإله) هي في الوقت نفسه محدودة حتى أنها تخص أسرة واحدة، هذا الشعب الواحد فحسب. وكل الشعوب - وهذا حق - (ينبغي) أيضاً أن تعترف به (هو) وتمدح اسمه (هو)، لكن فعله هو (الواقعي) وما تم إنجازه بالفعل قائم في هذا الشعب الجزئي وحسب، منظوراً إليهم في حالتهم العامة ووجودهم المحدد، في باطنيتهم وخارجيتهم، في حالتهم الموجودة بالفعل السياسية والخلقية. و(الإله) هكذا ليس إلا (إله) إبراهام[٢٤]، (إله) إسحق، وإله (يعقوب)، (الإله) الذي أخرجنا من مصر[٢٥] ولما كان(الإله) واحداً، فإنه (هو) حاضر وحسب في الروح الكلية، في أسرة واحدة، في عالم واحد[٢٦]. والأسَر كأسَر تأتي أولاً، أما تلك التي أُخْرِجَت من مصر فهي الأمة، وهنا نجد أن رؤساء الأسرة هم الذين شكلوا العنصر المحدد للغاية. وهكذا لا تزال (الكلية) شيئاً طبيعياً، والغاية على هذا هي غاية إنسانية وحسب، ومن ثم فهي الأسرة. وهكذا نجد أن الديانة هي ديانة أبوية، وعلى هذا فهي الأسرة التي تمتد إلى الناس. والأمة تعني شعباً وذلك - إذا ما بدأنا القول - أن أصلها قائم في (الطبيعة) وهذه هي الغاية المحدودة، وهي بالمرجعية مع كل الغايات الأخرى هي غاية إلهية فريدة.

وأسفار موسى الخمسة[٢٧] تبدأ بخلق العالم وذلك مباشرة عقب تأتينا إلى السقوط في الخطيئة حيث نتناول طبيعة الإنسان كإنسان. وهذا

(٢٤) بطبيعة الحال هو إبراهيم (المترجم).

(٢٥) ها هو هيجل يعود إلى الخلط بين الإله وبين الله بشكل ملتبس تماماً وهذا يقتضي يقظة تامة في تبين المقصد الحقيقي لكلام هيجل (المترجم).

(٢٦) مراراً وتكراراً نقول إن هيجل يخلط الأمور أحياناً ومن هنا ترجمنا كلمة God في هذا الموضع (إله) وليس (الله) نظراً لأن (الله) هو (رب العالمين) وليس رب عالم واحد أو رب أسرة واحدة (المترجم).

(٢٧) والأسفار الخمسة هي: التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية. (المترجم)

العنصر الكلي يَمْثُل في خلق العالم، وعقب سقوط الإنسان في الخطيئة، وهو الإنسان في طابعه الفطري. وهذه أفكار ليس لها أي تأثير على الشكل الذي اتخذته الديانة اليهودية بعد ذلك. ليس لدينا إلا هذه النبوة، العنصر الكلي والذي فيه لم يصبح حقيقة الشعب الإسرائيلي. إن (الإله) هو وحسب (إله) هذا الشعب، وليس (الله) رب الناس، وإن هذا الشعب الإسرائيلي هو شعب (الإله).

ويمكننا أن نلاحظ أكثر ونحن نضع تحت انظارنا أن نتعقّل وبشكل عمومي أكبر العلاقة بين حكمة (الإله) الكلية في ذاتها والطبيعة المتناهية تماماً للغاية الواقعية، من أن الإنسان عندما يريد الخير الكلي ويكون هذا هو غايته، فإنه يجعل من إرادته المتعسّفة مبدأ قراراته وأعماله. فهذا الخير الكلي، هذه الغاية الكلية، لا تحتوي داخل ذاتها (الآخر)، (الجزئي). وعلى أي حالٍ عندما تكون هناك ضرورة للفعل، إذن فإن هذه الغاية الفعلية تتطلب شيئاً محدداً، وهذه التحددية قائمة خارج (الفحوى)، نظراً لأن (الفحوى) ليس لها مثل هذه التحددية في ذاتها، بل هي لا تزال تجريدية، والغاية الجزئية لهذا السبب ليست مقدسة بعد، نظراً لأنها لم تدخل في الغاية الكلية (للخير).

وفي السياسة، إذا كانت القوانين الكلية وحدها هي المسيطرة إذن فإنٍ العنصر الحاكم هو القوة، الإرادة المتعسفة للفرد. والقانون لا يكون حقيقياً وحسب إلا طالما أصبح جزئياً، فمن كونه أصبح جزئياً يصبح الكلي أولاً شيئاً حيّاً.

والشعوب الأخرى محرومة من هذه الغاية الواقعية المفردة. إن للشعب قوميته الفريدة، وهي تتألف من أسر معينة، وأعضاء هذه الأسَر. وميزة الانتماء إلى (الشعب) وبالتالي أن يكون مع (الإله) في هذه العلاقة، تقوم على الميلاد. وهذا يقتضي على نحو طبيعي دستوراً خاصاً، قوانين خاصة، احتفالات وعبادة.

والتفردية المرتبطة بالغاية تتطور أكثر حتى تشمل امتلاك مقاطعة

خاصة. وهذه المقاطعة أو التربة يجب تقسيمها بين الأسر المختلفة وهي غير قابلة للتحويل للغير حتى أن استبعاد الشعوب الأخرى ينجم عنه التملك الكامل لهذه (إلهيَة) العملية والخارجية. وهذا الاستبعاد هو في المقام الأول ليس إشكالياً، بل هو من جهة أخرى إنه التملك الخاص الذي هو الواقع، التمتع الفردي لهذا الشعب الفردي، والعلاقة بين الشعب الفردي و(الإله) العظيم المقتدر الذي كله حكمة. إن الأمر ليس إشكالياً أي أن الشعوب الأخرى (تستطيع) أيضاً أن تحصل على هذه العلاقة بعبادة (الإله) على هذا النحو. (ينبغي) عليهم أن يمجدو (الرب أو السيد)، ولكن تأتيهم لعمل هذا ليس هو غاية واقعية. إن الابتغاء هنا ليس إلا مثالياً وليس عملياً. وهذه الغاية الفعلية تظهر لأول مرة في **الإسلام** حيث ترتفع الغاية الجزئية إلى مصاف الغاية العامة ومن ثم تصبح غاية يجري التمسك بها بشدة.

ومن الملاحظ أن التعصب موجود بحق بين اليهود بالمثل، ولكن لا يحدث هذا التعصب إلا طالما أن ممتلكاتهم، ديانتهم، تتعرض للهجوم، ويحدث هذا إذن بسبب أن هذه الغاية الواحدة الوحيدة التي هي فريدة جداً بفضل طبيعتها ولا تحتمل ترابطها مع أي شئ مختلف، مع أي رفاهية، مع تفاعل آخر.

التحدد الثالث - إن الإنسان يجري تمجيده فوق كل شئ آخر في الخلق كله. إنه شئ يعرف ويدرك ويفكر. إنه على هذا صورة (الله) بمعنى مغاير تماماً عن العالم. إن ما تجري معايشته في الدين هو (الله)، إنه (هو) الفكر، وفي الفكر وحده تجرى عبادة (الله).

في ديانة الفرس لدينا الثنائية، وفكرة التقابل المتضمنة في هذه الديانة لدينا في الديانة اليهودية بالمثل. إن التقابل أو التعارض مهما يكن الأمر لا يحدث في (الله) بل يوجد في الروح التي هي (الآخر) بالنسبة له (هو). إن (الله) (روح) وما أوجده ألا وهو العالم هو أيضاً (روح) وهو في هذا العالم يكون (هو) في (نفسه) (آخر) ماهيته (هو). والموجود في التناهي هو أن التباين يبدو على أنه انقسام. وفي العالم يكون (الله) في تطابق مع (نفسه)، وهذا خير، لأن اللاشئ أو اللاوجود الذي ينتمي إلى هذا

والذي منه خُلق العالم هو (المطلق) ذاته. وعلى أي حال فإن العالم وهو يقدم هذا الفعل الأول للحكم، للانفصال عن جانب (الله) لا ينال أن يكون التقابل المطلق. إن (الروح) وحدها هي القادرة على أن تكون هذا التقابل المطلق، وهذا هو ما يعطيها عمقها. والتقابل أو التعارض يوجد داخل الروح الأخرى والتي هي الروح المتناهية. وهنا ساحة الصراع بين الخير والشر الذي يستمر، وهنا أيضاً الساحة التي يجب أن تدور فيها رحى القتال. وكل هذه الخصائص تصدر من طبيعة (الفحوى). وهذا التعارض يشكل نقطة صعبة، وذلك أنه يشكل التناقض الذي يمكن التعبير عنه على النحو التالي: إن (الخير) ليس متناقضاً بفضل طبيعته ولكن بالأحرى عن طريق الشر يتبدى ذلك التناقض أولاً ولا يحدث إلا في الشر. ثم ينشأ السؤال: كيف تأتي الشر إلى العالم؟. وفي هذه المرحلة مثل هذا السؤال له معناه وأهميته. ففي ديانة الفرس لا يشكل هذا السؤال أي صعوبة، وذلك أن (الشر) موجود بنفس وجود (الخير). وكلاهما نبعا من شئ خال من أي طابع محدد. ومن هنا - من جهة أخرى - عندما يكون (الإله) هو القوة و(الذات) الواحدة وحيث كل شئ يتوقف من أجل وجوده عليه (هو) وحده، والشر هو تناقض، نظراً لأن (الله) هو بالتأكيد (الخير) المطلق. وهناك تمثيل تصويري قديم لهذا ألا وهو السقوط إثر الخطيئة وقد جرى حفظه في (الإنجيل). وهذا العرض المعروف تماماً عن كيفية تأتي الشر إلى العالم هو على شكل أسطورة، ويبدو في الوقت نفسه في شكل حكاية رمزية. وبطبيعة الحال عندما يتم عرض فكرة تأملية، شئ حقيقي في تصوير حسي، في شكل شئ قد حدث بالفعل فإنه يصعب أن نخطئ في معرفة الملامح المعنية عنها التي لا تعبر بملاءمة عن الحقيقة ذاتها. وأنتم تجدون الأمر نفسه عند أفلاطون عندما تحدث بلغة تصويرية عن المثل فهناك أيضاً نجد عدم سداد الصورة للتعبير عن الحقيقة جلياً. والحكاية تجري على هذا النحو: بعد خلق آدم وحواء في (الفردوس) حرم (الله) على البشر الأولائل أن يأكلوا من شجرة معينة. وعلى أي حال فإن الحية ضللتهم وجعلتهم يأكلونها بقولها: "سوف تكونون مثل الله". وقد وقع (الله) عليهم حينئذ عقاباً شديداً ولكنه قال في الوقت نفسه: "أنظروا، لقد أصبح آدم واحداً كمثلنا، فإنه يعرف ما هو الخير وما هو الشر" وإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية الخاصة فإن الإنسان - استناداً إلى ما قاله (الله) - قد أصبح (إلهاً)، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من جهة أخرى

فإن هذا يعني أن (الله) قد حال بينه (هو) وبنيه على هذا الدرب طالما أنه قد طرده من (الفردوس). وهذه القصة البسيطة يمكن تناولها - إذا ما شرعنا في القول - على أنها تجسد شيئاً شبيهاً بالمعنى التالي: لقد أصدر (الله) أمراً، والإنسان وهو ممتلئ بشعور لا حد له من الكبرياء مما قاده إلى أن يرغب في أن يكون ماثلاً (لله) (وهي فكرة أتته من الخارج) خالف هذا الأمر، وبسبب كبريائه السخيف التعس صدر الأمر بعقابه عقاباً شديداً. و(الله) قد أصدر ذلك الأمر بصرامة وحسب بهدف وضعه في ظروف حتى يمكن أن يكون هناك برهان على طاعته.

وبمقتضى هذا التغيير فإن كل شئ يتخذ وضعه وفق القوانين المتناهية العادية للعلة والمعلول و(الله) بلا شك يمنع الشر، لكن هذا الحظر هو شئ مختلف تماماً عن حظر أكل من شجرة معينة. إن ما يريده (الله) أو لا يريده يجب أن يمثّل طبيعته (هو) الحقة والأبدية. ومثل هذا الحظر يجري التفكير فيه أكثر على أنه مفروض وحسب على فرد مفرد، لكن الإنسان يتمرد - بحق - ضد توقيع العقاب عليه على جرم لم يرتكبه، إنه مسئول عما يرتكبه هو نفسه (٢٨).

ومن جهة أخرى - إذا ما نظرنا إلى القصة ككل - يوجد معنى فلسفي عميق. إنه آدم، أو الإنسان بصفة عامة الذي يبدو في هذه الحكاية. إن المحكي عنه هنا يخص طبيعة الإنسان نفسه، وليست القضية قضية أمر ساذج صوري يلقيه عليه (الله) وذلك لأن الشجرة التي لا يجب أن يأكل منها آدم تسمى شجرة معرفة الخير والشر (٢٩) ومن ثم فإن فكرة الشجرة مع شكل محدد خارجي تختفي. إن الإنسان يأكل منها، ويتأتى له أن يعرف الخير والشر. وعلى أي حال فإن الصعوبة قائمة في أنه يقال إن (الله) حرّم على الإنسان أن يصل إلى هذه المعرفة، فإن هذه المعرفة

(٢٨) بطبيعة الحال هذا مغاير لما جاء في القرآن الكريم فالجريمة الأولى لا تورث لنسل آدم بحيث يحملون أوزارها مصداقاً لقول الحق سبحانه وتعالي: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام/ ١٦٤) (المترجم).

(٢٩) الشجرة في القرآن الكريم لم يتحدد نوعها ونص الآية هو: "لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (البقرة/ ٣٥)

عينها هي التي تشكل طابع (الروح). إن (الروح) هي (الروح) وحسب من خلال الوعي، وفي هذه المعرفة بالذات يوجد الوعي في أعلى أشكاله. إذن كيف أمكن إعطاء هذا الحظر؟ إن التعرف، المعرفة تمثل هذه الهدية الخطرة المزدوجة. إن (الروح) حرة، وإلى هذه الحرية يرجع الخير والشر، وهكذا تحتوي قوة الاختيار المتعَسّف لارتكاب الشر. وهذا هو الجانب السلبي الملحق بالجانب الإيجابي للحرية المشار إليها. ويقال إن الإنسان كان في حالة البراءة، وهذا في الحقيقة هو حال الوعي الطبيعي، ولكن يجب الإطاحة بهذا الوعي الطبيعي بمجرد ظهور وعي (الروح) بالفعل. وهذا يمثل التاريخ الأبدي، وطبيعة الإنسان. إنه في البدء طبيعي وبرئ وعاجز وبالتالي لديه الأعمال الخلقية التي تُنسَب إليه. وفي الطفل لا توجد أي حرية، ومع هذا فهي تمت إلى الطابع الماهوي للإنسان، إنّ عليه مرة أخرى أن يصل إلى البراءة. وما هو مصيره النهائي هو هنا يجري عرضه على أنه حالته البدئية - التناغم بين الإنسان و(الخير). والقصور في هذا العرض التصويري هو أن هذه الوحدة توصف على حالة (الوجود) المباشر. ومن الضروري الانتقال والخروج من هذه الحالة الخاصة بطابعه الطبيعي الأصلي، لكن حالة الانفصال أو التفكك التي تنبعث آنذاك عليها أن تنتقل إلى حالة التصالح مرة أخرى. وهنا فإن هذه الفكرة الخاصة بالتصالح تمثلها فكرة أن الإنسان ينبغي ألا تجاوز تلك الحالة الأولى. وفي كل هذا السرد التصويري فإن ما هو باطني ويجري التعبير عنه في إطار ما هو خارجي، وما هو ضروري في إطار ما هو عَرَضي. إن الحية تقول إن آدم سوف يصبح أشبه (بالله) و(الله) يؤكد هذه الحقيقة، ويضيف شهادته (هو) من أن هذه المعرفة هي التي تشكل التشابه مع (الله) (٣٠). وهذه هي الفكرة العميقة الواردة في القصة.

وإضافة إلى هذا هناك عقاب حاق بالإنسان بعد هذا. لقد طُرد من (الفردوس)، و(الله) يقول: " (١٧) وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة. والتي أوصيتك ألا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك.

(٣٠) (أ) النص الوارد في العهد القديم في سفر التكوين في الأصحاح الثالث: "(١٥) بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (ب) ولنتذكر أن ناسوت الإنسان مغاير للاهوت الله فالله ليس له كفواً أحد. (المترجم)

بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك (١٨) وشوكاً وحسكاً تنبت لك عشب الحقل (١٩) بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود" (٣١).

وعلينا أن ندرك أننا هنا لدينا نتائج التناهي، ولكن من جهة أخرى فإن عظمة الإنسان تتكون وحسب في حقيقة أنه يأكل خبزه بعرق جبينه وأنه من خلال نشاطه، من خلال عمله، ومن خلال ممارسته لفهمه يكتسب رزقه لنفسه. إن الحيوانات لديها الحظ السعيد، إذا أحببتم أن تسموه على هذا النحو، فالطبيعة هي التي تزودها بما تحتاجه. والإنسان - من جهة أخرى - يرقى بما هو ضروري بالنسبة لهذه الحياة الطبيعية إلى مرتبة شئ مرتبط بحريته. وهذا بالضبط هو استخدامه لحريته، وإن كان ليس هو الشكل الأعلى الذي يستخدمه فيه فالشكل الأعلى قائم بالأحرى في معرفة (الخير) وإرادته. وحقيقة أن الإنسان منظوراً إليه من الجانب الطبيعي هو أيضاً حرٌّ وارد في طبيعته، ولا يجب اعتبار هذا كعقاب في ذاته. إن التأسف على الحياة الطبيعية مرتبط على نحو ماهوي بعظمة طابع الإنسان ومصيره. وبالنسبة لمن لم يَتَحلَّ بعد بالطبيعة الألطف (للروح) فإن الفكرة ستكون فكرة تعسة وهي أن الإنسان يجب أن يموت، وهذا الأسى الطبيعي هو - كما هو الحادث - بالنسبة له هو النهاية. إن الطبيعة اللطيفة ومصير (الروح) - مهما يكن الأمر - يتآلفان وحسب في أن الروح أبدية وخالدة، زيادة على ذلك فإن عظمة الإنسان هذه، هذه العظمة للوعي ليست محتواه بعد في هذه القصة، فيقال: إن (الله) قال: "(٢٢) والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد"(٣٢) ثم أبعد من هذا: " (١٩) بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها" (٣٣) إن الوعي بخلود (الروح) ليس ماثلاً بعد في هذه الديانة.

(٣١) هذا حسب النص الوارد في الاصحاح الثالث من سفر التكوين في العهد القديم (المترجم).

(٣٢) سفر التكوين، الأصحاح الثالث، الآية (٢٢) (المترجم).

(٣٣) سفر التكوين، الأصحاح الثالث، الآية (١٩) لكن النص عند هيجل ذكر أنه الأصحاح الخامس وهذا غير صحيح وصحة الأمر الاصحاح الثالث (المترجم).

وفي القصة الشاملة للسقوط في الخطيئة فإن هذه الملامح الكبرى ماثلة فيما له مظهر أنه شكل غير منطقي استناداً إلى الأسلوب التصويري حيث يُعرض الكل أمامنا. والتقدم من مجرد الحياة الطبيعية وضرورة ولوج الوعي بالخير والشر يشكلان الفكرة اللطيفة التي نطق بها (الله) (نفسه) هنا. إن ما هو قصور في القصة هو أن الموت موصوف على نحو أنه يترك انطباعاً بأنه لا يوجد مكان للعزاء بالنسبة له. والملاحظة الأساسية في السرد هي أن الإنسان ينبغي ألا يكون طبيعياً، وفي هذا نجد ضمْناً الفكرة المعُبرَّ عنها في اللاهوت الحق وهي أن الإنسان بطبعه شرير. إن الشر قائم في الاستقرار في هذه الحالة الطبيعية، وعلى الإنسان أن يتقدم خارج هذه الحالة بممارسة حريته، بممارسة إرادته. والتطور اللاحق لهذه الفكرة بالتالي يتضمن أن (الروح) يجب مرة أخرى أن ترقى وتحرز الوحدة المطلقة داخل ذاتها، ترقى وتحرز حالة التصالح، والحرية هي بالضبط ما يتضمّن عودة (الروح) ثانية إلى ذاتها، عودة (الروح) ثانية إلى هذا التصالح مع ذاتها. وهنا - على أي حال - هذه الهداية أو العودة لم تتخذ وضعها بعد، فالتباين لم يُرفع بعد إلى (الله)، أي لم يصل بعد إلى حالة التصالح. وتجريد الشر لم يختف بَعد.

ويجب أن نلاحظ أكثر أن هذه القصة كفت عن أن تكون فائدة حية للشعب (اليهودي)، وأنها لم تتلق أي تطور لاحق في كتب العبرانيين. وإذا كنا نتوقع بعض التلميحات في الأسفار المشكوك فيها المتأخرة، وإذا تحدثنا بصفة عامة لم ترد في الكتابات الأخرى. ولمدة طويلة ظلت دون أن يكون لهاعمل، وفي المسيحية وحدها نالت أولاً معناها الحق. زيادة على ذلك لا يمكن أن يقال بالمرة إن صراع الإنسان داخل نفسه هو شئ غير موجود بين الشعب اليهودي. بل الأمر بالعكس، إنها تشكل خاصية ماهوية للروح الدينية بين العبرانيين، ولكن لم يتم تصورها بالمعنى التأملي على أنها تتضمن أنها تنبعث من طبيعة الإنسان نفسه، وأنها عُرضت بالأحرى على أنها عرضية، على أنها تحدث في الأفراد الفرادى. وفي تعارض مع الخاطئ والإنسان الذي هو في صراع مع نفسه فإننا نحصل على صورة الإنسان التقي، والذي يكون فيه الشر والصراع معه ما يكن على أنهما لحظة ماهوية في حياته، بل بالأحرى إن الصوابية أو التقوى يجري التفكير فيها على أنها قائمة في عمل إرادة

(الله)، وأن أكون راسخاً في خدمة (يَهوَه) بمراعاة الوصايا الأخلاقية والارتباط بالمثل بمفاهيم الشعائر ومقتضيات حالة القانون. زيادة على ذلك فإن صراع الإنسان مع نفسه داخل نفسه واضح في كل موضع وخاصة في (مزامير داود). إن الأسى يصرخ من الأعماق الدفينة للنفس الواعية بخطيئتها، وبالتالي نجد أشد دعوات الندم للاستغفار والتصالح. وهذا الأسى العميق هو - هكذا - ماثل دون شك، لكنه يظهر باعتباره ينتمي إلى الفرد المفرد أكثر من أن يكون شيئاً يُعرف على أنه لحظة أبدية (للروح).

هذه هي اللحظات الأساسية في ديانة (الواحد)، بقدر ما تهتم بالتجزئية وتحديد غاية من جانب (الواحد). وهذا التحديد الأخير ينقلنا إلى العبادة.

(د)

العبادة

إن (لله) من الناحية الماهوية علاقة بالوعي الذاتي نظراً لأن الروح المتناهية هي التي تشكل المجال الذي تظهر فيها غايته (هو). وعلينا الآن أن ننظر في الإحساس أو الشعور بالدين لما يتبدى هذا في هذا الوعي الذاتي. والتوسط الذي يحتاج إليه الشعور بقدر ما هو شعور هو طرح الهوية المطروح بشكل بالإمكان ومن هنا تتأتى الحركة التوسطية. وهذا الشعور يمثل الحركة الأكثر باطنية للوعي الذاتي.

(١) إن الوعي الذاتي يُدخِل ذاته في علاقة مع (الواحد)، وإذا ما دقَّقْنا في القول فإنه هكذا الحدس، الفكر الخالص (للماهية) الخالصة كقوة خالصة و(كوجود) مطلق، وعلى مدى هذا الحدث ما من شئ آخر له القيمة نفسها يمكن طرحه. وهذا الفكر الخالص - لهذا - كانعكاس في النفس، كوعي ذاتي، هو الوعي الذاتي مع طابع (الوجود) اللامتناهي للنفس، أو الحرية، بل الحرية الخالية من كل محتوى عيني. وهذا الوعي الذاتي هو - هكذا - حتى الآن مميز عن الوعي الحقيقي، ما من شئ من كل الخصائص العينية للحياة الروحية والطبيعية، وما من شئ من امتلاء الوعي، امتلاء الدوافع، امتلاء الميول، وما من شئ من كل هذا قد دخل بعد في الوعي بالحرية. إن حقيقة الحياة لا يزال لها مكان خارج الوعي بالحرية، وهذا الوعي بالحرية لم يصبح بعد عقلانياً، فلا يزال تجريدياً، وما من وعي إلهي وعيني وكامل هو موجود بعد.

لهذا لما كان الوعي الذاتي لا يوجد إلا كوعي، وعلى أي حال بينما في مسار بساطة التفكير لا يوجد بعد موضوع مقابل، ولما كان تحدد الوعي لم يدخل فيه، فإنَّ (الأنَا) هي موضوع لذاته وحسب في الحالة التجريدية للوحدة مع ذاته وحسب كتجزئية مباشرة. إن الوعي الذاتي بالتالي خالٍ من التوسع والامتداد، خالٍ من كل تخصصية عينية، و(الإله) باعتباره القوة اللامتناهية هو أيضاً بدون طابع محدد في (نفسه)، ولا يوجد شئ

ثالث، لا يوجد شئ ثالث، لا يوجد شكل محدد للوجود الذي يمكن ان يلتقوا به. والأمر هو حالة من العلاقة غير المتوسطة، والعنصران المتقابلان - العلاقة (بالواحد) في الفكر الخالص والحدس، والعودة التجريدية إلى النفس، (الوجود) للنفس - هما متحدان مباشرة. وحينئذ لما كان الوعي الذاتي باعتباره متميزاً عن موضوعه، والذي هو الفكر الخالص ولا يمكن التقاطه إلا في الفكر، هو وعي ذاتي صوري أجوف، عار وخال من الطابع الخاص في ذاته، والأبعد من هذا، لما كان كل تخصص عيني واقعي ينتمي إلى القوة وحسب، في هذا التقابل المطلق. فإن الحرية الخالصة للوعي الذاتي تتحول إلى غياب مطلق للحرية، أو - بقول آخر - فإن الوعي الذاتي هو الوعي الذاتي لخادم في علاقة مع سيد. إن الخوف من (السيد) هو الخاصية الأساسية للعلاقة التي توجد هنا.

إن لدي شعوراً عاماً بالخوف من جراء فكرة وجود (قوة) فوقي، والتي تنفي قيمتي كشخص، سواء كانت تلك القيمة تبدو بطريقة خارجية أو باطنية كشئ ينتمي إليَّ. إنني بدون خوف عندما - من جانب - أفضّل امتلاك استقلال منيع، فإنني أستهين بالاقتدار الذي فوقي، وأعرف نفسي على أنها القوة المقابلة لذلك الاقتدار على نحو أنه بدون تأثير عليَّ، ومن جانب آخر إنني بدون خوف أيضاً عندما أستهين بتلك المصالح التي تستطيع (القوة) وهي في وضعها أن تقوضها، وبهذه الطريقة بدون تجريح حتى عندما أنجرح. إن الخوف له على نحو مشترك معنى سيئ مرتبط به، كما لو كان يتضمن أن الشخص الذي يعيش في الخوف لم يرغب في أن يطرح نفسه على أنه القوة، وهو غير قادر على إتيان هذا. لكن الخوف الذي نتكلم عنه هنا ليس الخوف الذي هو متناه أو الاقتدار المتناهي. إن المتناهي هو قوة عرضية، وهو - بمعزل عن أي خوف يجري استشعاره - يمكن أن يستولي عليَّ ويجرحني، ولكن الخوف - من جهة أخرى - والذي نتحدث عنه هنا هو الخوف من (اللامرئي)، من (المطلق)، المقابل لوعيي، الوعي بالنفس الذي هو لا متناه ضدي أنا النفس المتناهية. وأمام الوعي الخاص بهذا (المطلق)، باعتباره القوة السلبية المفردة الواحدة الخالصة، القدرات الخاصة لأي نوع تختفي، وكل شئ له علاقة على الطبيعة الأرضية فوقها يتلاشى ببساطة. وهذا

الخوف - على شكل هذه السالبية المطلقة للنفس - هي ارتقاء الوعي إلى الفكر الخالص للقوة المطلقة (للواحد). وهذا الخوف من (السيد) هو بداية الحكمة، والتي تتألف من منع الجزئي، المتناهي بذاته، أن يكون له وجود صادق كشئ مستقل. إن ما له وجود صادق يمكن أن يكون له هذا وحسب كلحظة في تنظيم (الواحد)، و(الواحد) هو إلغاء كل ما هو متناه. وهذا الخوف الرشيد هو اللحظة الماهوية للحرية، وهو يتألف في كونه متحرراً من كل ما هو جزئي، والانفصام من كل المصالح العرضية وبصفة عامة في الشعور من جانب الإنسان بسالبيته كل ما جزئي. وعلى هذا ليس هو خوفاً جزئياً من أي شئ جزئي، بل - بالعكس - إنه يتألف من طرح هذا الخوف الجزئي كشئ عدمي، إنه التخلص من الخوف. وهكذا فإن الخوف ليس الشعور بالتبعية، بل بالأحرى إنه سلب الواحد التبعية من كل نوع، إنه الاستسلام الخالص المطلق (للنفس)، مقابل ذلك الذي فيه تذوب النفس الجزئية وتتبدد وتختفي.

وعلى أي حال، فبهذه الطريقة لا تكون الذات وحسب إلا في (الواحد) اللامتناهي. وعلى أي حال فإن (المطلق) هو علاقة من النفس، إنه الإيجاب، وعن طريق الخوف المطلق توجد (النفس) بالتالي، وهي توجد في استلامها الذاتي، في الإيجاب المطلق. إن الخوف بهذه الطريقة يتحول إلى ثقة مطلقة، يتحول إلى إيمان لا متناه. وفي مرحلة أخرى يمكن للثقة أن تتخذ شكل حالة فيها يعتمد الفرد على نفسه. وهذه هي الحرية المقيدة عند الرواقية. وعلى أي حال فإن الحرية هنا لم تتخذ بعد هذا الشكل من الذاتية، بل بالأحرى إن الوعي الذاتي قد اغرق نفسه في (الواحد)، بينما هذا (الواحد) - مرة أخرى - يَمْثُل على أنه (الآخر)، هو مبدأ التنافر حيث يستعيد الوعي الذاتي يقينه الذاتي. وهذه السيرورة يمكن تصورها في ظل الشكل التالي.

إن حال العبودية هو في الواقع الوعي الذاتي، انعكاس على النفس والحرية التي هي - مهما يكن الأمر - خالية من كل امتداد عام وعقلانية، وتجد تحددها، تجد محتواها في الوعي الذاتي الحسي المباشر. إنها هي (الأنا) باعتبارها هذا الفرد الجزئي، في التجزئية المباشرة، والذي هو بالتالي غاية ومحتوى. وفي العلاقة التي ينتصب فيها العبد أمام (السيد)

يجد وعيه الذاتي الماهوي المطلق، وفي ضوئه (هو) يُفنى كل شئ في نفسه. وعلى أي حال وبسبب هذا بالذات فإنه يستعيد وضعه على أنه يعيش على نحو مطلق لنفسه، وإن تجزُّأَهُ أو فرديته نظراً لأنها قد استقرت في حدس (المطلق) وجُعِلَتْ لتشكيل جانبها العيني هي - بفضل هذه العلاقة - تحظى بالتبرير على نحو مطلق. والخوف الذي يعتبر العبد نفسه فيه على أنه لا شئ يكتسب لنفسه استعادة اعتباره. ولكن لما كان الوعي الذليل يستقر بشدة على تجزُّئه، وبسبب تجزّئه قد دخل في الوحدة المباشرة فإنه يصبح فريداً، و(الله) هو:

(٢) (السيد) أو (الرب) الفريد للشعب (اليهودي). ولا نحتاج إلى أن نندهش أن أمة (شرقية) تُقْصِرُ ديانتها على نفسها، وأن هذه الديانة يجب أن تبدو على أنها مرتبطة على نحو مطلق بقوميتها، وذلك أننا نرى هذا في الدول (الشرقية) بصفة عامة. إن لدى الصينيين ولدى الفرس ديانتهم (الرسمية) والتي هي قاصرة عليهم وحدهم. وإن الهندوس إنما يحددون لكل فرد حتى مرتبته وعلاقته (بالجوهر الأعلى للكون) وعلى هذا فإنهم لا يطلبون بأي حال من الأحوال ضرورة أن يعتنق الآخرون ديانتهم، وفي الواقع بين الهندوس مثل هذا المطلب ليس له معنى على الإطلاق وذلك لأنه نظراً لأفكارهم كل شعوب الأرض الأخرى تنتمي لديانتهم، والأمم الأجنبية تُعَدُّ على نحو جمعي منتمية إلى طائفة بعينها. زيادة على ذلك، فإن هذا التفردّ أو الاستثناء يُعَدُّ بحق مدعاة لدهشة أكبر في حالة الشعب اليهودي، وذلك لأن مثل هذا الارتباط القوي بالقومية هو في تناقض تام مع فكرة أن (الله) يجب إدراكه وحسب في الفكر الكلي، وليس في تشخصن جزئي. و(الإله) عند الفرس هو (الخير). وذلك أيضاً خاصية كلية، ولكن هذا ذاته لا يزال في حالة المباشرية، وبالتالي فإن (الإله) متوحد مع النور، وهذا شكل من أشكال التجزُّؤ. و(رب) اليهود لا يوجد إلا (للفكر)، وهذا متناقض مع فكرة قصر (الرب) على الأمة. ومن الحق أنه بين الشعب (اليهودي) أيضاً يرتفع الوعي إلى فكرة الكلية، وهذه الفكرة تنال التعبير عنها في عدة مواضع. ففي المزمور المائة والسابع عشر: " (١) سبّحوا الرب ياكل الأمم حمّدوه ياكل الشعوب. (٢) لأن رحمته قد قويت علينا وأمانة الرب إلى الدهر. هللويا". إن عظمة (الله) تتجلى بين كل الشعوب، وعند الأنبياء المتأخرين بصفة خاصة تظهر

هذه الكلية باعتبارها المطلب الأسمى. بل إن أشعياء يجعل الله حتى يقول: " (٢١) واتخذ أيضاً منهم كهنة ولاويين قال الرب" (٣٤) وهناك فكرة مماثلة جرى التعبير عنها بالكلمات "في كل أمّة من يَخَف (الله) ويعمل صواباً يكن مقبولاً عنده" وعلى أي حال فإن كل هذا جاء فيما بعد. واستناداً إلى الفكرة الأساسية السائدة فإن الشعب (اليهودي) هو شعب مختار، والكلية - هكذا - تتقلص إلى التجزئية. ولكن كما رأينا من قبل في تطور الغاية (الإلهية) كيف أن التحديد المرتبط بها قائم على التحديد الذي لا يزال وارداً في تشخصن (الإله) والآن فإن هذا التحديد يتضح لنا من طبيعة الوعي الخانع، ونحن نرى أيضاً - الآن - كيف تنبعث هذه التجزئية من الجانب الذاتي. وهذا التكريم والإقرار (يهوه) هو شئ فريد بالنسبة لهم. أولئك الخدم، وهم لديهم الوعي بأنه شئ فريد بالنسبة لهم.

وهذا يتناغم - أيضاً - مع تاريخ الشعب. إن (رب) اليهود (٣٥) هو (رب) أبراهام، (رب) اسحق، و(رب) يعقوب، إنه (الرب) الذي أخرج اليهود من مصر. ولا توجد أصغر نأمة من الفكر تذهب إلى أن (الرب) قد فعل أشياء أخرى بالمثل، وأنه (هو) قد فعل على نحو إيجابي بين الشعوب الأخرى أيضاً. وهنا - لهذا - من الجانب الذاتي، من جانب العبادة، تتأتى فكرة التجزئية، وعلى أي حال يمكن أن يقال إن (الرب) هو (رب) أولئك الذين يمجدونه، وذلك أن طبيعة (الرب) يجب أن تُعرف في الروح الذاتية، وان يعرف (نفسه) هناك. وهذه لحظة تنتمي ماهوياً إلى فكرة (الله). إن فعل المعرفة، فعل الاعتراف بوجوده ينتمي ماهوياً لهذا التشخصن أو هذا التحديد. وغالباً ما يظهر هذا فيما هو بالنسبة لنا طريقة مشوهة، عندما يحدث - على سبيل المثال - أن يقال إن (الله) أعظم وأقوى من الآلهة الأخرى، تماماً كما لو كانت هناك آلهة أخرى بجانبه (هو)، وعلى أي حال فبالنسبة (لليهود) فإن هذه الآلهة هي آلهة مزيفة.

---

(٣٤) سفر أشعياء، الأصحاح ٦٦ الآية ٢١ (المترجم).

(٣٥) النص يقول إن (الله) اليهودي وقد غيرنا هذا في الترجمة لأن الله لا يتصنف بأمثال هذه الصفات فهو الذي ليس له كفواً أحد (المترجم).

وهناك هذه الأمة المحددة التي تمجده (هو)، كما أنه (هو) (الإله) الخاص بهذه الأمة [٣٦]، إنه (سيدها) في الواقع. إنه (هو) الذي يُعرَف بأنه خالق السماء والأرض، إنه (هو) الذي وضع قيوداً وحدوداً لكل شئ وأضفى على كل شئ طبيعته الخاصة، وأيضاً (هو) قد أعطى الإنسان مكانته الحقة وأعطاه حقوقه. وهذا يعبر عن تشخصن به يعطي (هو) باعتباره (السيد) لشعبه (هو) القوانين، القوانين التي عليها أن تعمل مع المجال الكلي لأعمالهم، كلا القوانين الكلية، (الوصايا العشر) - والتي هي الخصائص الكلية والأخلاقية والتشريعية الأساسية للشريعة والأخلاقيات، والتي لا تعد قوانين أعطاها العقل، بل هي بالأحرى قوانين شرعها (الله) - وأيضاً كل بقية قوانين الدولية والتنظيمات. وموسى يسمى المشرِّع (لليهود)، ولكنه ليس عليه أن يكون اليهود ما كان عليه ليكورجوس[٣٧] وصولون [٣٨] بالنسبة لليونانيين وذلك لأن هذين أعطيا القوانين باعتبارهما من البشر. إن موسى وضع حسب قوانين (يهوه) المفروضة، إن (يهوه) (نفسه) أيضاً - حسب الرواية - قد نقشها على الصخر. ومع معظم التنظيمات التافهة وترتيب خيمة الهيكل اليهودي المتنقلة والعبادات المرتبطة بالتضحيات وكل ما له علاقة بكل الأنواع الاحتفالية الأخرى تجدون في (التوراة)[٣٩] صيغة (يهوَه قال). وكل قانون قد شرعه (السيد)، ومن ثم فهو وصية إيجابية تماماً. وفيها سلطة صورية مطلقة. والعناصر الجزئية في النظام السياسي لم تتطور من الغاية الكلية - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - كما لم يُترَك الأمر للإنسان لإعطائه طابعه الخاص، وذلك أن (الوحدة) لا تسمح للهوى الإنساني، لا تسمح للعقل الإنساني أن يوجد بجانبها، والتغير السياسي في كل حالة يسمى ابتعاداً عن (الله)، ولكن من جهة أخرى فإن القوانين الجزئية، وهي

(٣٦) كان المفروض أن نقول في الترجمة حسب النص (الله) الخاص بهذه الأمة لكن غيرنا الترجمة واستخدمنا كلمة الإله لا (الله) لأن (الله) هو رب العالمين لا أمة بعينها (المترجم).

(٣٧) مصلح سياسي في أسبرطة في القرن التاسع قبل الميلاد واشتهر بوضعه دوستوراً لأسبرطة (المترجم).

(٣٨) سياسي يوناني (حوالي ٦٣٨ ق. م - حوالي ٥٥٨ ق. م) اشتهر بإصلاحاته السياسية وحكمته وهو مشرّع حكيم (المترجم).

(٣٩) غيرنا الترجمة من الإنجيل إلى التوراه لأن الأخير هو الخاص باليهود (المترجم).

قوانين أعطاها (الله) تعد راسخة للأبد. وهنا فإن القوانين الأبدية لما هو حق والأخلاقيات توضع على نفس الدرجة من التراتب وتتفرد في شكل إيجابي مماثل بالنسبة لمعظم الترتيبات التافهة. وهذا يشكل تعارضاً قوياً للتصور الذي لدينا عن (الله). والعبادة هي الآن هي طقوس دينية (الله)، والرجل الطيب، الرجل التقي، هو من يؤدي هذه الطقوس الدينية بأن يراعي ويحافظ على كلا الوصايا الخلقية وأيضاً القوانين الاحتفالية. وهذه هي الطقوس الدينية (للسيد).

إن شعب (الله) هو بالتالي شعب يجري تبنيه بمقتضى العهد والميثاق وفق شروط الخوف والطقوس الدينية. وهذا يعني أن الجماعة الواعية ذاتياً لم تعد وحدة أصلية ومباشرة في اتحاد مع (الماهية) كما هو الحال في (ديانة الطبيعة). إن الشكل الخارجي (للماهية) في (ديانة الطبيعة) ليس إلا العرض التصويري (للطبيعة)، ليس إلا تغطية خارجية لا تفصل حقاً جانبي ما يشكل العلاقة الدينية ولهذا فهو ليس إلا انفصالاً غير ماهوي للاثنين، ليس إلا تمايزاً مصطنعاً. ووجهة النظر الحالية هي بالعكس قائمة في المقام الأول على التأمل المطلق في النفس باعتبارها (الوجود لذاته) المجرد، وهنا بالتالي يتأتى التوسط للعلاقة بين الوعي الذاتي و(ماهيته) المطلقة. والوعي الذاتي - على أي حال - لا يمثل الإنسان كإنسان بمعنى الكلية. إن العلاقة الدينية هي شئ خاص هي - من وجهة نظر الإنسان - يمكن أن تُسمى عَرَضية، ذلك أن كل ما هو متناه خارجي بالنسبة (للقوة المطلقة) ولا يحتوي فيه أي طابع إيجابي وهذه التجزئية للعلاقة الدينية - على أي حال - لست تجزئية بين تجزئيات أخرى، بل هي بالأحرى أفضلية لا متناهية منفصلة. وبسبب الطابع الذي يلحق بالعلاقة هكذا، فإن العلاقة تجد تعبيراً عنها في فكرة تذهب إلى أن هذا الشعب قد جرى اختياره بشرط أن يكون لديه الشعور الأساسي بالتبعية، أي العبودية. وهذه العلاقة بين (القوة) اللامتناهية وماله (وجود) مستقل هي بالتالي ليست وجوداً ينطرح ماهوياً وأصلياً، أو أنه لم يتأت إلى الوجود إلا من خلال حب (الله) للإنسان، بل إن هذه الوحدة بالأحرى قد تأسست بطريقة خارجية من خلال تعهد أو تعاقد. وفي الحقيقة هذا الاختيار (للشعب) هو شئ قد تم مرة واحدة، وهو يحتل مكاناً في الوحي في شكله المتكامل وهو بالكفارة والتصالح.

ويرتبط بشدة بتقديم (الله) على أنه السيد واقعة أن الشعب (اليهودي) استسلم تماماً لطقوسه (هو) الدينية. وهذا ما يشرح أيضاً ذلك التمسك العجيب الذي ليس اعتناقاً للهداية كما في الإسلام الذي طهر نفسه من فكرة القومية ولا يعترف إلا بالمؤمنين فحسب. إن التعصب عند الشعب اليهودي هو التعصب الحرون العنيد. إنه يقوم على تجريد (سيد) واحد، وفكرة التذبذب لا ترد إلى الذهن إلا عندما تتواجد المصالح ووجهات النظر المختلفة متجاورة، وفي مثل هذا الصراع من الممكن اتخاذ موقف أو آخر، ولكن في حالة تمركز الفكر هذه حول (السيد) يتمسك العقل تمسكاً شديداً بجانب واحد. ونتيجة لهذا إنه مع وجود هذه الرابطة الصارمة لا توجد أي حرية. إن الفكر بكل بساطة يرتبط بهذه الوحدة، والتي هي السلطة المطلقة. وهناك نتائج عديدة أكثر تترتب على هذا. وبين (اليونانيين) أيضاً - وهذا حق - حدث تمسك بمؤسسات معينة على أن لها سلطة إلهية، لكنها تأسست على أيدي الناس، و(اليهود) - من الجهة الأخرى - لم يفرقوا مثل هذه التفرقة بين ما هو إلهي وما هو إنساني. وأيضاً بسبب هذا الغياب لفكرة الحرية إنهم لا يؤمنون بالخلود، وحتى لو كان محتملاً الإشارة إلى آثار معينة للإيمان بالخلود، فإنه لا تزال هناك تلك الفقرات التي ترد هي دائماً ذات طابع عام جداً وليس فيها أدنى تأثير على وجهات النظر الدينية والخلقية حيث يجري النظر للأشياء. إن خلود النفس ليس حقيقة معترفاً بها بعد، وبالتالي لا توجد غاية أعلى من طقوس (يهوه)، وطالما أن الإنسان مهتم فإن غرضه هو أن التمسك بنفسه وبأسرته في الحياة طويلاً قدر الإمكان. والممتلكات الوقتية هي - في الواقع - نتيجة الطقوس الدينية، وليست أبدية، كما أنها ليست مباركة أبدية. والإدراك الواعي بوحدة النفس مع (المطلق) أو تقبل النفس في عِبِّ (المطلق) لم يظهر بعد. فليس لدى الإنسان بَعد أي مساحة باطنية، أي امتداد باطني، أي نفس ممتدة ليقودها إلى الرغبة في الرضا مع نفسها، بل نجد بالأحرى أن ما هو مؤقت هو الذي يعطيها الامتلاء والواقع. وبناء على (القانون) فإن كل أسرة تتلقى ملكيته لا يجب التنازل عنها، وبهذه الطريقة تتزود الأسرة. وهدف الحياة بالتالي كان أساساً الحفاظ على هذه القطعة من الأرض.

وهذا يعبر عن الطابع الماهوي للأسرة، ومعه الأرض التي تخصها

والتي تستمد منها بقاءها. وامتلاك أرض هو الوعي الذاتي بهذا النوع الذي يتلقاه من (الرب). ويترتب على هذا أن الثقة الخالصة قد سبقت الإشارة إليها والتي هي عنصر تكويني محدود بشكل مطلق لوجود الأسرة المفردة. ولما كان الإنسان في الحالة السلبية المطلقة الاستسلام الذاتي يوجد فيما هو إيجابي محض وبالتالي هو مرة أخرى في حالة المباشرية، فإن الثقة باعتبارها معبرة عن الاستسلام للمصالح المتناهية تتحول إلى التسليم بالتسليم، وهكذا تتأتى بدورها إلى الفرد المتناهي المتحقق وسعادته وممتلكاته. وهذه الممتلكات وهذا الشعب في حالة هوية وغير منفصلين. وشعب (الله) يملك أرض كنعان. ولقد عقد (الله) عهداً مع إبراهام أحد جوانبه يتشكل بهذه الملكية، وهي الشئ الإيجابي في هذا المجال للمصالح الجزئية التجريبية. وكلاهما لا ينفصلان: الامتلاك الخاص والثقة، التقوى. والامتلاك - بالتالي - تصبح له سلطة مطلقة لا متناهية، إنها سلطة إلهية، ومع هذا في الوقت نفسه فإن عنوان الامتلاك لا يتخذ شكل حق قانوني، شكل ملكية، وهذه الملكية - وهي مختلفة عن الامتلاك - ليست مطبقة هنا. إن الامتلاك مصدره في الشخصية، في هذه الحرية الخالصة للفرد المفرد. إن الإنسان من الناحية الماهوية هو الحاصل على الملكية طالما أنه شخصي، لكن الامتلاك الذي يعبر عن الجانب التجريبي للملكية حر تماماً في أن يتخذ أي شكل، وهذا متروك للصدفة. إن (ما) أملكه هو مسألة عرضية، مسألة عدم اكتراث، وعندما يتم التعرّف عليَّ على أنني صاحب ملكية فإنني أكون ذاتية حرة، والامتلاك مسألة عرضية. وهنا - بالعكس - فإن هذا الامتلاك المتحدد على هذا النحو في حالة هوية مع الشعور بالثقة، وبالتالي هذا هو امتلاك يطلق عليه عنوان مطلق. إن فكرة (الملكية) لا تتاتى هنا وكذلك فكرة الإرادة الحرة لا تظهر هي الأخرى. و(الإله)، (الفكرة العادية) المطلقة والملكية والامتلاك تمثل ثلاث مراحل مختلفة. هنا الحد الأوسط هو الملكية يتم إسقاطه، والامتلاك يدخل في الإرادة الإلهية في شكل مباشر. وهذا الامتلاك الفردي التجريبي هو الذي له قيمة على هذا النحو ويصبح مُجَازاً ويتم استبعاده عن تناول الفعل الحر للتعين من جانب الفرد والذي لا يستطيع أن يبيعه بل يستطيع أن يرهنه وحسب لبعض الوقت، ودائماً وحسب حتى اليوبيل الفضي بانقضاء ٢٥ سنة.

والجانب الآخر ألا وهو العلاقة السالبية تتطابق مع الجانب الإيجابي. إن الإقرار (بالقوة) على أنها تكوّن الجانب السالبي يجب أيضاً أن تتحدد تجريبياً او خارجياً بالمرجعية إلى الملكية. والأعمال الجزئية للسلوك، الطرق الواقعية للعمل يجب بالطريقة عينها أن يكون لها جانبها السالبي حيث هناك إقرار بوجود (السيد). يجب أن تكون هناك طقوس دينية وليس الخوف البسيط، بل فعل الاستسلام في الأشياء الجزئية. وهذا هو الجانب الآخر للميثاق أو العهد والذي هو من جهة يكون لديه تملك باعتباره هو معلول الميثاق، ومن جهة أخرى يتطلب أيضاً الطقوس الدينية، حتى أنه لما كان هذا البلد الجزئي مرتبط بهذه الأمة الجزئية فإن الأمة نفسها مرتبطة بالإلزام بأداء الطقوس الدينية التي يتطلبها القانون. وهذه القوانين إذا نظرنا إليها من جانب هي قوانين الأسرة، ومرجّعيتها الظروف الأسرية ولها محتوى خلقي، ولكن إذا نظرنا إليها من جانب آخر فإن النقطة الرئيسية بشأنها هي أن ما هو خلقي بالفطرة فيها يُعَدُّ شيئاً قد طرح بطريقة إيجابية خالصة، ومن ثم فإننا نلحق بهذا على نحو طبيعي عدداً كبيراً من التنظيمات العرضية الخارجية التي يجب بكل بساطة مراعاتها. ولا عقلانية الطقوس الدينية تتطابق مع لا عقلانية الامتلاك، ومن ثم فإن لدينا طاعة مجردة لا تتطلب أي باطنية بالنسبة لأي طابع محدد يمت إليها، نظراً لأن تبرير وجودها هو تبرير مجرد. ولما كان (الله) هو القوة المطلقة فإنه بسبب هذا وحده نجد أن كل الأعمال لها طابع غير محدد، ولهذا السبب تنال طابعها المحدد بطريقة خارجية وتعسفية تماماً. والحفاظ على الوصية التي تتطلب أداء الطقوس الدينية، التي تتطلب الطاعة (لله) هي حال تتواصل عليه الأمة في الدولة التي توجد فيها. وهذا هو الجانب الآخر من الميثاق. ومن الممكن بالنسبة للأفراد أو بالنسبة للأمة جمعاء أن تبتعد بإرادة النفس عن القوانين، لكن هذا هو تباعد وحسب عن الوصايا المحددة وعن الطقوس الدينية الاحتفالية، وليس ابتعاداً عما هو أصلي أو أساسي، فالأصلي أو الأساسي هو شئ له سلطة ما ينبغي أن يكون. وعلى هذا فإن العقاب الذي يحوق بالعصيان ليس عقاباً مطلقاً، بل هو مجرد سوء حظ خارجي ألا وهو فقدان الامتلاك، أو تنقيصه وتقليصه. والعقوبات التي تهدّد هي من النوع الدنيوي الخارجي، ومرجعيتها هي امتلاك الأرض الذي لا يتقلقل. وكما أن الطاعة المطلوبة ليست من النوع الروحي والخلقي بل هي مجرد الطاعة العمياء المحددة

من جانب الإنسان الذي ليس حراً من الناحية الخلقية كذلك أيضاً العقوبات فإن لها طابعاً خارجياً. إن القوانين، الوصايا، يجب اتباعها وحسب وكما لو كان الذين يتّبعونها عبيداً أو خدماً.

وإذا نظرنا في تلك العقوبات التي تهدد في شكل اللعنات المخيفة فإن السيادة الشاملة التي حصلت عليها تلك الأمة في مسألة اللَّعن جديرة بالملاحظة، ومع هذا فإن هذه اللعنات مرجعيتها قاصرة على ما هو خارجي، وليس ما هو باطنيّ وخلقي. وفي السفر الثالث (٤٠) من أسفار موسى في الأصحاح السادس والعشرين نقرأ:

" (١٤) لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كلَّ هذه الوصايا (١٥) وإن رفضتم فرائضي وكرهت أنفُسُكم أحكامي فما عملتم كلّ وصاياي بل نكثتم ميثاقي (١٧) فإني أعمل هذه بكم. أسلط عليكم رعباً وسُلاً وحُمَّى تُفْني العينين وتتلفُ النفس وتزرعون باطلاً زرعُكُمْ فيأكله أعداؤكم (١٧) وأجعل وجهي ضدكم فتنهزمون أمام أعدائكم ويتسلط عليكم مُبغضوكم وتهربون وليس من يطردكم.

" (١٨) وإن كنتم مع ذلك لا تسمعون لي أزيد على تأديبكم سبعة أضعاف حَسَب خطاياكم. (١٩) فأحّطمُ فَخَارَ عزّكم وأصَيّرُ سماءكم كالحديد وأرضكم كالنحاس (٢٠) فَتُفْرَغ باطلاً قوتكُم وأرضُكم لا تعطي غلّتها وأشجارُ الأرض لا تعطي أثمارها.

" (٢١) وإن سلكتم معي بالخلاف ولم تشاؤوا أن تسمعوا لي أزيد عليكم ضربات سبعة أضعاف حسب خطاياكم (٢٢) أطلق عليكم وحوش البرية فتُعدمكم الأولاد وتقرض بهائمكم وتقللكم فتوحش طرقكم.

" (٢٣) وإن لم تتأدبوا مني بذلك بل سلكتم معي بالخلاف (٢٤) فإني أنا أسلك معكم بالخلاف وأضربكم سبعة أضعافٍ حسب خطاياكم (٢٥)

(٤٠) هو سفر اللاويين (المترجم).

أجلبُ عليكم سيفاً ينتقم نقمة الميثاق فتجتمعون إلى مدنكم وأرسل في وسطكم الوبأ فَتُدْفَعون بيد العدو (٢٦) بكسْري لكم عصا الخبز تخبز عشر نساءٍ خبزكم في تنورٍ واحدٍ ويرددن خبزكم بالوزن فتأكلون ولا تشبعون.

" (٢٧) وإن كنتم بذلك لا تسمعون لي بل سلكتم معي بالخلاف (٢٨) فأنا أسلك معكم بالخلاف ساخطاً وأودّبكمُ سبعة أضعافٍ حسب خطاياكم (٢٩) فتأكلون لحم بنيكم. ولحم بناتكم تأكلون (٣٠) وأخربُ مُرتفعاتكم وأقطع شمساتكم وألقي جُثَثَكم على جثث أصنامكم وترذلكم نفسي (٣١) وأصَيِّرُ مُدُنَكم خربةً ومقادسكم مُوحِشةً ولا أشتَمُّ رائحة سروركم (٣٢) وأوحِشُ الأرضَ فيستوحِشُ منها أعداؤُكمُ الساكنون فيها (٣٣) وأذريكم بين الأمم وأجرّدُ وراءكمُ السيف فتصير أرضُكم مُوحشةً ومُدُنُكم تصيرُ خربةً".

ونحن قد رأينا من قبل أنه بين اليهود نجد أن مكان الشر هو في الروح الذاتية، وأن (السيد) ليس مشغولاً بالصراع مع الشر، بل إنه يعاقب الشر. وعلى هذا فإن الشر يبدو وكحادثة خارجية وهذا هو الشكل المعروض في قصة (السقوط في الخطيئة) وعلى هذا إنه يدخل من الخارج، في ذلك الإنسان الذي تخدعه الحيّة.

و(الرب) يعاقب الشر كشئ يجب ألا يكون. والخير وحده هو الذي ينبغي له أن يكون، لأنه هو يستمتع به (السيد). وهنا لا توجد بعد حرية، ولا حتى حرية اكتشاف ماهية القانون الإلهي والأبدي. وخصائص (الخير) والتي هي بدون شك خصائص العقل بالمثل تستمد قيمتها من واقعة أنها قواعد موضوعة من جانب (السيد)، وأن (السيد) يعاقب انتهاكها، وهذا هو غضب (الرب). والعلاقة التي ينتصب فيها (السيد) هنا مع (الخير) تعبر وحسب عن فكرة شئ ينبغي أن يكون. إن ما يعنيه (هو) هو ما ينبغي أن يكون، هو القانون. وتنتمي (للسيد) ممارسة الصوابية، ويحدث الصراع بين الخير والشر داخل الذات على أنه متناه. وهناك عنصر التناقض ماثل هكذا في الوعي المتناهي، وبالتالي يلج شعور بالندم، بالأسف، وينجم هذا من أن (الخير) هو وحسب شئ ينبغي أن يكون.

(٣) والمظهر الثالث للعبادة هو التصالح. ومرجعيته من الناحية الماهوية وحسب للأخطاء الجزئية للأفراد المنفصلين، ويحدث من خلال الأضحية.

وهنا ليس المقصود بالأضحية ببساطة الإشارة إلى أن الواهب يندم رمزياً على تناهيه ويحتفظ بوحدته مع (الرب)، بل هي تعني على نحو أكثر تحديداً فعل الاعتراف بوجود (السيد)، إنه اختبار أن الناس يخافونه (هو)، كما أنه لا تزال له دلالته على أنه الفعل الذي به البقايا المتناهية قد جرى التكفير عنها وافتداؤها. إن الإنسان لا يستطيع أن ينظر إلى (الطبيعة) على أنها شئ يمكن أن يستعمله وفق رغباته التعسّفية، إنه لا يستطيع أن يمسك بها مباشرة، لكن عليه أن يحصل على ما يرغب في أن يملكه من خلال توسط شئ غريب عن نفسه. إن كل شئ هو ملك (السيد)، ويجب استرجاعه منه (هو)، وهكذا نجد أن النصاب يتحدد على أنه العُشْر، وأن المولود الأول يجب التكفير عنه.

والكفارة عن الخطايا تتخذ بالتالي موضعاً بشكل فريد، ألا وهو بأن تحمل إلى الفكرة أن العقاب الذي كان قد استحقه، التجلي المستحق لبطلانه الذي حمل نفسه إلى الخطيئة يمكن تبديله فيما هو مقدم في الأضحية. وهذه هي الأضحية. إن الفرد يوضّح أن وقوفه إزاء الرب ليس له أي قيمة. ومن هنا تنبعث فكرة التجلي المستحق لعدمية الخاطئ تتبدل لما يجري تقديمه بالهبة نظراً لأن (الإله) يقر الأضحية، وبهذه الطريقة يعطي النفس وضعاً إيجابياً أو - بكلمات أخرى - وقفة في ذاتها.

وهكذا نجد أن الخارجية التي تُلحَق بالأضحية تنبعث من واقعة أن التكفير يجري التفكير فيه على أنه عقاب، وأنه ليس تطهيراً، بل إنه يُنظر إليه على أنه جرح يحوق بالإرادة الشريرة من حيث أن الإرادة مفروض أن تعاني من الدمار. ويرتبط بهذا ارتباطاً وثيقاً بهذه الفكرة حقيقة الدم وخاصة الذي يوهب بالانتشار على المذبح. وذلك لأنه إذا كانت الحياة هي التي تتولد على أنها تمثل ذروة كل الممتلكات الدنيوية، فإنه يترتب على هذا أن شيئاً ما يجب تسليمه إلى (الرب) يكون حياً بشكل حقيقي، والدم المفروض أن تكون فيه حياة الحيوان يعود ثانية إلى (السيد). ولقد

رأينا أنه بين الهندوس فإن الحيوان كله يقدم قرباناً. وهنا مرة أخرى إنه محروم من هذا التكريم لكن الدم لا يزال يعد شيئاً لا يُنتهك وهو إلهي، إنه يجري تبجيله ويجب ألا يأكله الناس. والإنسان لا يمتلك بعد الشعور بحريته العينية التي تقوده إلى النظر إلى الحياة ببساطة على أنها حياة، على أنها شئ أدنى وخاضع لما هو أسمى.

الانتقال إلى المرحلة التالية

إننا ونحن نتكلم بشكل عام فإننا - كامر واقع - نجد أننا هنا في نطاق الذاتية الحرة، لكن لا تزال موجودة الخاصية الماهوية التي تنتمي إلى الذاتية الحرة لم تتأت بالكامل بشكل حقيقي من خلال كلية الوعي الديني في (ديانة السمو). و(الإله) قد تميز بأنه (الفكر) على أنه (القوة) الجوهرية وعلى أنه (الخالق)، ولكنه في هذا (هو) - إذا ما شرعنا القول - مجرد (سيد) مخلوقاته (هو). وهكذا نجد أن (القوة) هي العلة التي تباين ذاتها، لكنها شئ تطرح وحسب سلطتها وتمارس تسيدها وفي هذا فإنها تباين ذاتها.

وهناك مرحلة أبعد من التقدم بالتالي تصل إليها، عندما نرى أن هذا (الآخر) هو شئ حر - حر من القيد الخارجي، و(الإله) يصبح (إله) الناس الأحرار والذي وهم يقدمون إليه (هو) الطاعة هم أحرار بالفعل في علاقتهم به (هو). وهذه النقطة إذا نظرنا إليها بطريقة تجريدية تحتوي داخلها اللحظات التاليات: إن (الإله) هو حر، إنه (روح) مطلقة، وهو يُجَلِّي (نفسه) بإطلاق (الآخر) الخاص به مقابل ذاته. وما ينطرح منه (هو) هو صورته (هو) فالذات لا تخلق إلا ذاتها، وذلك الذي تصبح عليه بالتحدد الذاتي هو - مرة أخرى - ليس شيئاً آخر غير ذاتها. ولكن لكي يمكن أن تتحدد حقاً أو تنال طبيعة خاصة باعتبارها (الروح) يجب أن تنفي هذا (الآخر) وتعود إلى ذاتها، فحينئذ فقط عندما تعرف ذاتها في (الآخر) تكون حرة. ولكن إذا عرف (الإله) نفسه (هو) في (الآخر) فإنه يترتب على هذا أن (الآخر) له وجود مستقل فعلي، إنه يكون لذاته، ويعرف ذاته على أنها حرة.

وهذا يمثل إطلاق (الآخر) باعتباره الآن شيئاً حراً ومستقلاً. وهكذا فإن الحرية توجد أولاً وقبل كل شئ في الذات، و(الإله) لا يزال يتشخصن على أنه (القوة) والتي هي لذاتها، ولها وجود حقيقي وتحرر الذات.

والتباين أو التشخصن الأبعد والذي يجري التوصل إليه هكذا يبدو استناداً إلى ما قد تقرر أنه يتألف ببساطة في هذا: إن المخلوقات لم تعد مجرد أنها قائمة في حالة أداء الطقوس الدينية، بل تجد بالأحرى حريتها في الفعل الخالص لأداء الطقوس. ولحظة الحرية هذه للذوات أو الأشخاص الذين يكون (الإله) لهم والذي هناك حاجة إليه في وجهة نظر (ديانة السمو) التي كنا قد بحثناها قد رأيناها من قبل في مرحلة أدنى من الفكر في مجال (ديانة الطبيعة)، في الديانة الفردية بالذات.

وفي المرحلة الأعلى التي نجتازها الآن إن ما هو أدنى وعُرض بطريقة مباشرة طبيعية يتحول إلى النطاق الخالص (للروح)، وهو يُنسَب إلى توسطه الباطني. وفي ديانة الندم أو الألم قد رأينا أن (الإله) يفقد (نفسه)، وأنه (هو) يموت، ولا يوجد إلا من خلال نفي (نفسه). وفعل التوسط هذا هو اللحظة التي يجب تناولها مرة أخرى هنا. إن (الإله) يموت، ومن هذا الموت ينبعث (هو) ثانية. وهذا هو سبب (نفسه) والذي نتصوره - من جهة - على أنه (آخر) (نفسه)، على أنه العالم، ذاته (هو نفسه) يموت، وهذا يعني أنه (هو) في هذا الموت يتأتى إلى (نفسه). وعلى أي حال فبهذه الطريقة فإن (الآخر) يُعرَض على أنه موجود حر لذاته، وعلى هذا فإن التوسط والانبعاث مرة أخرى يمتان للجانب الآخر جانب ما تم خلقه.

وبتناول المسألة على هذا النحو يبدو الأمر كما لو كان تصور (الإله نفسه) لم يطرأ عليه أي تغيير، ولكن إن التغير قاصر على أن يكون في الجانب الذي يجري النظر فيه في (الآخر). وهنا بالضبط تتأتى الحرية، وإن هذا الجانب ألا وهو جانب (الآخر) الذي هو حر يجب بحثه من واقعة أنه في المتناهي فإن آخرية (الإله) هذه تموت، ومن ثم يبدو (الإلهي) مرة أخرى في المتناهي بطريقة فعلية أو لذاته. وهكذا نجد أن ما في العالم يُعرف على أنه شئ له (الإلهي) منه وأن (الوجود - الآخر) الذي تشخصن فحسب أولاً على أنه نفي، يجري نفيه ثانية، ويصبح نفي النفي أو سلب السلب داخل ذاته.

وهذا هو نوع التوسط. الذي ينتمي إلى الحرية. والحرية ليست سلباً خالصاً، إنها ليست مجرد فعل الهرب والاستسلام. إن الحرية من ذلك النوع ليست هي بعد الحرية الإيجابية الحقة، بل هي حرية سالبية وحسب. إنها سلب ما هو موجود في مجرد الحالة الطبيعية طالما أن هذه ذاتها توجد كشئ سالبي، وهي التي تعطي أولاً التحدد الإيجابي للحرية. ولما كان (الآخر) ألا وهو العالم، الوعي المتناهي، مع عبوديته وطابعه العرضي يجري نفيه أو سلبه، ويترتب على ذلك أنه في هذا الفعل للتوسط. فإننا نجد تحدد الحرية. إن السمو (بالروح) أو تمجيدها هو هذا السمو الجزئي فوق حالة مجرد الطابع الطبيعي، لكنه سمو فيه - إذا ما أريد أن يصبح حرية - الروح الذاتية يجب أيضاً أن تكون حرة في طبيعتها الخاصة لذاتها. ونتبين هذا - بالتالي للوهلة الأولى وحسب في الذات أو الفرد. "إن (الإله) هو (إله) الناس (الأحرار)".

وعلى أي حال فإن من الصادق أيضاً أن أي تحدد لاحق أو تشخصن إنما يتخذ له وضعاً داخل طبيعة (الإله) تماماً. إن (الإله) هو (الروح)، لكنه (هو) هو (الروح) بأي معنى جوهري وحسب طالما أنه (هو) يُعرف على أنه هو الاسترداد الذاتي (لنفسه)، موجد التباين داخل (نفسه)، الفعل الأبدي للخلق، وعلى هذا النحو فإن هذا الخلق (لآخر) هو عودة إلى (نفسه)، عودة إلى معرفة (نفسه) وهكذا نجد أن (الإله) هو (إله) أناس أحرار. ولما كان هذا يمت إلى الطابع الماهوي (للإله نفسه) أنه (هو) يجب أن يكون في طبيعته (هو) الخالصة (آخر) (نفسه) وأن هذا (الآخر) هو تحدد أو صفة داخل طبيعته (هو) الخاصة ومن ثم فإنه يعود إلى (نفسه) والعنصر الإنساني يتصالح مع (الإله)، ويترتب على هذا أننا هكذا نحصل على التحدد الذي يتم التعبير عنه بقولنا إن تلك (الإنسانية) هي ذاتها في (الإله). وهكذا يعرف الإنسان أن ما هو إنساني هو لحظة (الإلهي) ذاته، وبالتالي ينتصب في علاقة حرة مع (الإله). وإن ما ينتصب وهو متعلق بوجوده الماهوي الخاص له الخصائص الماهوية للإنسانية في ذاتها، وهكذا فإن الإنسان - من جهة - مرتبط - كما هو الحادث بالفعل - بسلب مجرد حياته الطبيعية، وهو - من جهة أخرى - مرتبط (بإله) فيه العنصر الإنساني هو ذاته إيجابي وله خاصية ماهوية.

والإنسان هكذا - وهو يشغل مثل هذه العلاقة (بالإله) هو حر. وما يوجد في الناس على أنهم أفراد عينيون يمثل على أنه شئ إلهي وجوهري، وإن الإنسان في كل ذلك الذي يشكل طبيعته الماهوية، في كل ذلك الذي له أي قيمة بالنسبة له يمثل فيما هو (إلهي). ويقول أحد القدماء من العواطف قد صنع الإنسان آلهته، أي من قواه الروحية.

وفي هذه القوى نجد أن الوعي الذاتي له صفاته الماهوية لموضوعه، ويعرف أنه فيها حر. وعلى أي حال ليست الذاتية الفردية الجزئية التي لها ذاتها مثل موضوعها في هذه الخصائص الماهوية، والتي هي داعية أن رفاهية طبيعتها الجزئية قائمة عليها. وهذه هي الحالة في ديانة (الواحد) حيث يوجد هذا الوجود المحدد المباشر وحده، هذا الوجود الطبيعي الجزئي للذات الجزئية أو الفرد الذي هو الغاية، وحيث يوجد الفرد وليس كليته، والذي يشكل ما هو ماهوي، وحيث أكثر أن الخادم له أغراضه الأنانية. وهنا - من جهة أخرى - يكون للوعي الذاتي من أجل موضوعه، طبيعته النوعية، كليته وهي تتبدى في القوى الإلهية. إن الوعي الذاتي بالتالي يرتفع فوق الحاجة إلى طرح أي مطلب مطلق ليتم الإقرار بفرديته المباشرة، إنه يرتفع فوق الحاجة التي يقلق بشأنها وهي تجد إشباعها الماهوي في (قوة) موضوعية جوهرية. و(الأخلاقي) وحده، ما هو كلي وعقلاني، والذي يقال إنه في ذاته ولذاته ماهوياً، وحرية الوعي الذاتي تقوم في الماهوية لطبيعته الحقة وعقلانيته. وأن جُمَّاع وجوهر الحقبة التي دخلتها الروح الدينية الآن يمكن التعبير عنهما على النحو التالي: إن (الإله) في طبيعته الخاصة هو التوسط الذي يعبر عنه الإنسان والإنسان يدرك نفسه في (الإله)، و(الإله) و(الإنسان) يقول كل منهما للآخر: ذلك هو روح روحي. إن الإنسان (روح) بمثل ما أن (الإله) (روح). وله أيضاً - وهذا حق - تناهٍ وعنصر الانفصال فيه، ولكن في الدين يغض النظر عن تناهيه لأن معرفته هي معرفة نفسه في (الإله).

وعلى هذا فنحن الآن ننتقل إلى (ديانة الإنسانية والحرية). والشكل الأول لهذه الديانة - على أي حال - هو نفسه متأثر بعنصر المباشرية والطابع الطبيعي، وعلى هذا سوف نرى أن الوجود (الإنساني) في

(الإله) تحت ما لا يزال الظروف الطبيعية. إن العنصر الباطني، (الفكرة العادية) هي في الحقيقة بالإمكانية ما هو حق، لكنها لم ترتفع بعد فوق حالة الطبيعة، التي هي الشكل الأول والمباشر لوجودها. إن العنصر الإنساني في (الإله) يعبر عن تناهيه (هو) فحسب، ومن ثم فإن هذه الديانة طالما أن أساسها مهتم بالمسألة ينتمي إلى فئة الديانات المتناهية وعلى أي حال إنها ديانة الروحية، لأن التوسط - كانفصال وانقسام إلى لحظاته - يشكل المراحل الانتقالية الجارية، هي تتجمع لتشكل كليته وتشكل أساس هذه الديانة.

المصطلحات

عربي - إنجليزي

(أ)

الآخر.	Other
الآخرية	Otherness
الاستدلال	Reasoning
الاصطباغ المثالي	Ideality
الإله	god
الإله الميمون	Siva
الإلهي	Devine

(ت)

التأمل	Reflection
التجزئية	Particularization
التجلي	Manifestation
التحددية	Determiness
التشخص	Characterisation
التصور	Conception
التطابق	Conformity
التطابقية	Conformability
التعددية	Multiplicity
التقوى	Righteousness
التناقض	Contradiction
التوسط	Mediation

(ج)

الجمال	Beauty
الجوهر	Substance
الجوهر الأعلى للكون	Brahma
الجوهرية	Substantiality

(ح)

الحدس	Intuition
الحَرَم	Sanctuary
الحرية	Freedom
الحكمة	Wisdom

(خ)

الخارجية	Externality
الخالق	Creator
الخلق	Creation
الخلود	Immortality
الخير	Good
الخيرية	Goodness
خيمة الهيكل اليهودي المتنقلة	Tabernack

(ر)

الرزق	Subtinance
الرفعة	Sublimity
الرواقية	Stoicism
الروح	Spirit
الروحية	Spirituality

(ذ)

الذات	Subject
الذاتي	Subjective
الذاتية	Subjectivity

(س)

السالبية	Nagativity

Sublimity	السموّ
Process	السيرورة
Procession	السيرورية

(ش)

Theogony	شجرة أنساب الآلهة
Evil	الشر

(ص)

Righteousness	الصوابية
Becoming	الصيرورة

(ط)

Naturalness	الطابع الطبيعي
Nature	الطبيعة
Service	الطقس الديني

(ع)

Worship	العبادة
Nothingness	العدم
Contingent	العرضي
Contingency	العرضية
Rationality	العقلانية
Cause	العلة
Convenant	العهد
Concrete	العيني

(غ)

End	الغاية
Inalienable	غير قابل للتحول للغير

(ف)

Notion	الفحوى
Idea	الفكرة العادية

(ق)

Holiness	القداسة
Force	القدرة
Proposition	القضية
Power	القوة
Syllogism	القياس

(ك)

Redemption	الكفارة
Universal	الكلي
Totality	الكلية
Universe	الكون

(ل)

Infinitude	اللاتناهي
Nothing	اللاشئ
Infinite	اللامتناهي
God	الله
Theology	اللاهوت
Bronto Theology	اللاهوت الديناصوري
Testacean Theology	اللاهوت المتكلس
Bronto Theology	اللاهوت المنقرض
Not - Being	اللاوجود

(م)

Immeasurable	ما لا حد له
Essentiality	الماهوية
Essence	الماهية
Immediacy	المباشرية
Finite	المتناهي
Ideals	المُثُل
Content	المحتوى
Predicate	المحمول
Destiny	المصير
Absolute	المطلق
Effect	المعلول
Category	المقولة
Objective	الموضوعي
Objectivity	الموضوعية
Covenant	الميثاق

(ن)

Utility	النفع

(هـ)

Identity	الهوية

(و)

Unity	الوحدة
Pantheism	وحدة الوجود
Commandment	الوصية
Self - Consciousness	الوعي الذاتي

Theology	اللاهوت
Totality	الكلية

(U)

Unity	الوحدة
Universal	الكلي
Universe	الكون
Utility	النفع

(W)

Wisdom	الحكمة
Worship	العبادة

Infinite اللامتناهي
Infinitude اللاتناهي
Intuition الحدس

(M)
Manifestation التجلّي
Mediation التوسط
Multiplicity التعددية

(N)
Naturalness الطابع الطبيعي
Negativity السالبية
Not - Being اللاوجود
Nothing اللاشئ - العدم
Notion الفحوى

(O)
Objective الموضوعي
Objectivity الموضوعية
Other الآخر
Otherness الآخرية

(P)
Pantheism وحدة الوجود
Particularization التجزُئية
Power القوة
Predicate المحمول
Process السيرورة
Procession السيرورية
Proposition القضية

(R)
Rationality العقلانية
Reasoning الاستدلال
Redemption الكفارة
Reflection التأمل
Righteousness الصوابية - التقوي

(S)
Sanctuary الحَرَم
Self - Consciousness الوعي الذاتي
Service الطقس الديني
Siva الإله الميمون
Spirit الروح
Spirituality الروحية
Stoicism الرواقية
Subject الذات
Subjective الذاتي
Subjectivity الذاتية
Substance الجوهر
Sublimity السمو - الرفعة
Substantiality الجوهرية
Sustinance الرزق
Syllogism القياس

(T)
Taberncle خيمة الهيكل اليهودي المتنقلة
Testacear Theology اللاهوت المتكلّس
Theogony شجرة أنساب الآلهة

(A)

Absolute المطلق

(B)

Beauty الجمال

Becoming الصيرورة

Brahma الجوهر الأعلى للكون

Bronto Theology

اللاهوت المنقرض أو الديناصوري

(C)

Category المقولة

Cause العلة

Charcacterization التَشَخصُن

Commandment الوصية

Conception التصور

Concrete العيني

Conformability التطابقية

Conformity التطابق

Content المحتوى

Contingency العرضية

Contingent العرضي

Contradiction التناقض

Covenant الميثاق - العهد

Creation الخلق

Creator الخالق

(D)

Destiny المصير

Determiness التحددية

Divine الإلهي

(E)

Effect المعلول

End الغاية

Essence الماهية

Essentiality الماهوية

Evil الشر

Externality الخارجية

(F)

Finite المتناهي

Force القدرة

Freedom الحرية

(G)

God الله

god الإله

Good الخير

Goodness الخيرية

(H)

Holiness القداسة

(I)

Idea الفكرة العادية

Ideality الاصطباغ المثالي

Ideals المُثل

Identity الهوية

Immeasurable ما لا حد له

Immediacy المباشرية

Immortality الخلود

Inalienable غير قابلة للتحويل للغير

المصطلحات

إنجليزي - عربي



ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة LOGOS
٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت: ٤٩١٤٢٧٦
Web site:www.elkalema.com